

# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA  
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI**

**LETO XXXIII  
ZVEZEK 1-2**

**LJUBLJANA 1973**

## VSEBINA

### (Index)

#### Razprave (Dissertationes):

Strle Anton, Problematika izvirnega greha danes . . . . .	3— 20
Problematik der Erbsünde . . . . .	20— 21
Des problèmes concernant le péché originel . . . . .	21— 22
Strle Anton, Eksistencialni pomen izvirnega greha . . . . .	23— 38
Die existenziale Bedeutung der Erbsünde . . . . .	38
La signification existentielle du péché originel . . . . .	38— 39
Ojnik Stanko, Namen zakonske zveze . . . . .	40— 47
Der Zweck der ehelichen Verbindung . . . . .	47
Les fins du lien matrimonial . . . . .	47
Krašovec Jože, Božja in človeška svetost v Izaijevem pre- roškem svetu . . . . .	48— 59
Heiligkeit von Gott und Mensch in der Botschaft Jesajas . . . . .	59— 60
La Sainteté de Dieu et de l'homme dans le message d'Isaïe . . . . .	60
Truhlar Franc, Problem starih patrocinijev v Sloveniji . . . . .	61—116
Das Problem der alten Patrozinien in Slowenien . . . . .	116—117
Les anciens patronages des saints en Slovénie . . . . .	117

#### Poročila in pregledi (Relationes et conspectus):

Božji sodelavci smo, Stanko Janežič . . . . .	118—123
Skupna zakramentalna odveza pri nas ni potrebna?, Štefan Steiner . . . . .	123—130
Teilhard de Chardin o »večni ženskosti« in njegov pomen za naš čas, A Sorč — A. Strle . . . . .	130—133

#### Ocene (Recensiones):

Studia moralia, IX, Rafko Valenčič . . . . .	139—140
Adalbert Rebič, Isusovo uskrnuće, France Rozman . . . . .	140—143
Razprava o starozavjetnim otajstvima, Hilarije iz Poitiersa, Ivan Pojavnik . . . . .	143—144
Sporken P., Darf die Medizin, was sie kann?, Štefan Steiner . . . . .	144—146

Zapiski (Notae) . . . . .	147
---------------------------	-----



*Zvonik Mostej*

# BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXXIII

Zvezek 1-2

Ljubljana 1973

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)

Ljubljana, Poljanska 4, Jugoslavia.

Director responsabilis: St. Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5.

Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana.

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana, Poljanska 4. — Ureja: Uredniški odbor. — Odgovorni urednik: dr. Stanko Cajnkar, Ljubljana, Resljeva 5. — Izhaja dvakrat na leto v štirih številkah. —

Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

## Problematika izvirnega greha danes\*

Anton Strle

Danes se kristjan povsod srečuje z vprašanji, ki so postavljena njegovi veri. Otroci sprašujejo starše, neverni študentje vprašujejo svoje verne kolege, laiki duhovnike. Dostikrat so ta vprašanja naravnost neusmiljena in resnično verni kristjani čutijo, kako bi morali verni ljudje odvreči vse, kar je nepristnega in polovičarskega, vse sociološke konformizme in moralne kompromise, pa tudi vse površnosti v pojmovanju verskega nauka.<sup>1</sup> V polnem pomenu verovati je sicer mnogo več kakor »sprejeti za resnico, kar je Bog razodel«, mnogo več kakor pa imeti določeni nauk krščanstva za nekaj resničnega. Verovati se pravi odpreti vse svoje bitje za Boga, izročiti samega sebe Bogu, ki se nam po Kristusu v Svetem Duhu razodeva, reči živemu Bogu Abrahama, Izaka in Jakoba, živemu Bogu Jezusa Kristusa, umrlega in vstalega: »Amen! To je trdno, to me ne bo varalo, na to se lahko zanesem z vsem svojim bitjem in življenjem!« A k bistvenim sestavinam človeka spada tudi njegov razum. Zato vprašanja, ki jih postavljajo neverni ljudje vernim, nujno prizadevajo tudi spoznavne prvine krščanstva, nujno prizadevajo tudi nauk, kakršnega sprejema verni kristjan, da v njegovi luči kot umno, osebno bitje oblikuje svoje življenje brez shizofrenije, brez razkola med razumom in vero.

K sestavu krščanskih verskih resnic spada tudi nauk o izvirnem grehu. Izvirni greh sicer ni ravno povsem središčna verska resnica krščanstva. Vendar je s središčem tesno povezana. Filozof A. Schopenhauer, ki je imel ostro oko tudi za miselno vsebino krščanstva, čeprav sam ni bil kristjan, je celo dejal, da je nauk o padcu v greh, nauk o izvirnem grehu »središče in srce krščanstva«. Seveda to velja le v povezavi s tistim odrešenjem po Kristusu, katerega postane človek deležen po veri v Odrešenika, kakor pristavlja Schopenhauer sam.<sup>2</sup> Resnica o izvirnem grehu je tako rekoč negativ resnice o odrešenju, je druga stran središčne resnice o Kristusovem odrešenju. Ne bo torej nekoristno, če se ustavimo ob vprašanju izvirnega greha, in sicer v treh stopnjah: 1. Današnji pomisleki zoper izvirni greh; 2. verski vanuk o izvirnem grehu in izkrivitve tega nauka; 3. izvirni greh v hierarhiji resnic.

\* Sestavek je bil prirejen za predavanje v Trstu 23. 3. 1973.

<sup>1</sup> Prim. Cardinal Danié lou, *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Beauchesne, Paris 1969, 6.

<sup>2</sup> Nav. L. Scheffczyk, *Die Welt als Schöpfung Gottes*, P. Pattloch, Aschaffenburg 1968, 171 sl.

## I. DANAŠNJI POMISLEKI GLEDE IZVIRNEGA GREHA

Velikemu mislecju Bl. Pascalu, o katerem pravijo, da je v mnogočem mislec današnjega časa, čeprav je živel pred več kot 300 leti, se je verska resnica o izvirnem grehu zdela tako skladna z izkušnjami, da je po njegovi trditvi sploh ni treba kakor koli dokazovati. Dobesedno pravi Pascal: »Skrivnost izvirnega greha je sicer nerazumljiva, toda brez nje je človek še bolj nerazumljiv.«<sup>3</sup> Podobno je mislil kardinal J. H. Newman v drugi polovici prejšnjega stoletja. V svoji sloviti knjigi »Apologija pro vita sua«, ki bo letos izšla tudi v slovenskem prevodu, piše: »Če bi mi vest ne govorila tako razločno o bivanju Boga, bi ob pogledu na svet postal ateist... Nikakor ne tajim resnične moči dokazov za božje bivanje, dokazov na podlagi splošnih dejstev človeške družbe. A ti mene ne ogrejejo in ne razsvetlijo. Ne odstranijo zime moje neutolažljivosti, nobenih cvetnih popkov, nobenih zelenih listov ne poženo v meni in ne razvesele mi srca. Pogled na svet je kakor prerokov knjižni zvitek, poln žalovanja, vzdihovanja in gorja... Življenjska razočaranja, poraz dobrega, zmagoslavje zlega, telesno trpljenje in duhovne stiske, premoč in nasilnost greha, prevladovanje praznoverja in izprijenost, strahovito, brezupno brezverstvo; skratka, stanje vsega človeškega rodu — vse to je pogled, ki povzroča omotico in prebuja v duhu slutnjo o veliki skrivnosti, ki popolnoma presega vse človeške poskuse, kako bi jo razrešili... In tako sklepam: Če je Bog in ker je, mora človeški rod že od vsega začetka biti zapleten v strašno prakrivdo. Izgubil je zvezo s Stvarnikovimi nameni. To je dejstvo, tako resnično, kakor je resnično dejstvo božjega bivanja.«<sup>4</sup> Te besede velikega moža, o katerem nekateri pravijo, da ga bo Cerkev v prihodnosti razglasila ne le za svetnika, ampak tudi za cerkvenega očeta in učitelja, so bile zapisane pred nekaj več kot sto leti — pa imajo danes nič manjšo tehtnost kakor tedaj! Da človek to vidi, mu je potrebno le trezno presojanje dejstev.

Kljub tem dejstvom pa je v našem času nastopilo premnogo ugovorov in pomislekov zoper sam pojem izvirnega greha ali pa vsaj zoper to ali ono točko cerkvenega nauka o resnici, ki jo je v svoji protinacionalistični okrožnici »Mit brennender Sorge« (S pekočo skrbjo) Pij XI. označil kot »neodtujljivo krščanstvo«.<sup>5</sup> Težave, ki jih moderni človek občuti ob tej resnici, so predvsem v zvezi z evolucijsko, razvojno mislijo, ki pri današnjem človeku določa njegov pogled na svet oziroma podobo sveta. In sicer te težave občutijo tudi mnogi izmed tistih ljudi, ki bi iskreno hoteli ostati povezani s krščanstvom in Cerkvijo, ki bi torej iskreno hoteli biti kristjani.

V bistvu so vsi važnejši pomisleki zoper versko resnico o izvirnem grehu na ta ali oni način vsebovani v prvi zares obširni monografiji o »zgodovini nastanka dogme o izvirnem grehu«. Napisal jo je v našem času evangeličanski dogemski zgodovinar Julius Gross pod pravkar navedenim

<sup>3</sup> Bl. Pascal, Pensées, n. 434 (ed. L. Brunschwig).

<sup>4</sup> J. H. Cardinal Newman, Apologia pro vita sua, Doubleday & C., New York 1956, 320 sl.

<sup>5</sup> Pij XI., okr. Mit brennender Sorge, z dne 14. 3. 1937, v: Ljubljanski škof. list 1937, 66.

naslovom, ki se v izvirniku glasi »Entstehungsgeschichte des Erbsünden-dogmas«. Delo je izšlo v dveh zajetnih zvezkih v Münchnu 1961—1963.<sup>6</sup>

J. Gross je v svojem delu zbral zelo veliko snovi. Toda njegove sodbe so premnogokrat hudo, tako rekoč neodpustljivo nestvarne in pristranske. Velikokrat npr. nič ne upošteva in niti ne omenja takih tekstov, ki govorijo v popolnoma nasprotnem smislu kakor njegova izvajanja. Kdor bere to delo in ne pozna virov, iz katerih avtor zajema, toda velikokrat brez prave kritičnosti, bo kar nehote začutil odpor razuma in srca zoper verski nauk o izvirnem grehu. Mislimo si sedaj teološko docela nešolane ali vse premalo razgledane ljudi, zlasti mlajše, ki so dobili v roke in brali to — vsaj po zunanjem videzu sodeč — tako resno znanstveno delo! Ali se je treba čuditi, če je po času, ko je ta knjiga izšla, zlasti pri mladih teologih, pa tudi duhovnikih in drugih kristjanih, nastopilo nemalo težav ali celo verskih kriz tudi glede na vprašanje o izvirnem grehu? Kajpada težave na enem odseku verske vsebine ne morejo ostati brez odmeva na celoto.

J. Gross izhaja iz kratke analize tridentinskega odloka o izvirnem grehu (str. 18—21). A to stori, ne da bi v koncilske akte sploh kaj pogledal. Zato pa ni čudno, če iz tako površno ugotovljenega izhodišča preide k trditvi, da sv. pismo stare in nove zaveze in tudi celotno predavguštinsko patristično izročilo ničesar ne ve o izvirnem grehu. Gross se povzpne do trditve, da je sv. Avguštin »v polnem smislu besede oče dogme o izvirnem grehu«, in pristavlja: Avguštin si je s tem priboril »sijajno zmago ... nad razumom in človečnostjo« (str. 375). O sv. Avguštinu in o tistih, ki so glede na nauk o izvirnem grehu šli za Avguštinom, govori Gross naravnost s posmehom (str. 38) in celo misli, da je on, Gross namreč, s svojim razpravljanjem razbil vse dokaze za dogmo o izvirnem grehu, tako da se je ta dogma zrušila »kakor hiša iz kart« (str. 370).

Kako so najboljši strokovnjaki sprejeli takšno Grossovo obravnavanje našega vprašanja? Omenimo le znanega münchenškega dogmatika Leona Scheffczyka in mladega biblicista Petra Lengsfelda.<sup>7</sup> Poleg že omenjenih

<sup>6</sup> Kritično dobro označuje to Grossovo delo L. Scheffczyk, Adams Sündenfall. Die Erbschuld als Problem gläubigen Denkens heute, v: Wort und Wahrheit 20 (1965) 761—776.

<sup>7</sup> P. Lengsfeld, Adam und Christus. Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth, Ludgerus-V., Essen 1965, zlasti 31—37, — J. Gross označuje Avguštin kot v polnem pomenu »očeta dogme o izvirnem grehu« (I, 375). To misel najdemo tudi še kje drugje. Toda to trditev je nedvomno treba natančneje opredeliti v tistem smislu, kakor to napravlja Ch. Baumgartner: »Avguštin ni le ustvaritelj novega obrazca, ampak tudi ustvaritelj nove ideje; toda ta ideja pri njem ni nekaj heterogenega (čisto drugega) v primerjavi s tradicionalnim naukom (Ch. Baumgartner, Le péché original, Desclée, Tournai-Belgique 1969, 92). Grški cerkveni očetje so govorili o tem, da je smrt posledica Adamovega greha, da smo vsi v Adamu grešili. Razlika v primerjavi z Avguštinom pa obstoji zlasti v tem, da grški očetje nikoli niso uporabljali besede »greh« za tisto stanje, ki ni sad osebnega greha. Važno je tudi naglasiti, da v sporu s pelagijanci tako mnogokrat nekako prenatvezana razlaga mesta Rimlj 5, 12 (v prevodu »in quo omnes peccaverunt«) pri Avguštinu ni prispevala k izoblikovanju nauka o izvirnem grehu. Do 408 Avguštin nikoli tega mesta ne navaja za potrditev nauka o izvirnem grehu. Prim. o tem J. Weismayer, v: Deringer-Staudiger-Wahle-Weismayer, Ist Adam an allem schuld?, Tyrolia, Innsbruck 1971, 306.

napak v Grossovem delu sta ugotovila še nekaj drugega: Da to navidezno zelo moderno pojmovanje evangeličanskega teologa vendarle ni popolnoma novo; formalno — čeprav ne vzročno — podobnost ima s tistim svetovnim naziranjem nedavne nacistične preteklosti, ki je krščansko resnico o izvornem grehu odklanjalo z argumentom, da je t. i. »nemški človek« »dedno plemenit« (erbadelig), ne pa »dedno grešen« (erbsündig); in da mora ta »plemeniti nemški človek« predstavo o izvorni grešnosti odklanjati kot nekaj, kar žali njegovo čast. Enako zveneči dokaz ima Gross, ko izjavlja, da cerkveni nauk o izvornem grehu vpliva na modernega človeka kakor mora, katere se je treba na vsak način čim prej osvoboditi, da ga ne bo tlačila z morečimi strahovi pred samovoljno se srdečim in kaznujočim Bogom in da ne bo hromila njegovih нравnih ter kulturnih prizadevanj.

Za temi Grossovimi trditvami vidimo na delu predvsem dvoje: Z ene strani najdemo v nekem oziru upravičeni odpor zoper skrajno pretirani Lutrov nauk, po katerem je človek z izvornim grehom tako zelo pokvarjen, da za нравno dobra dela niti svobodne volje nima več, z druge strani pa še posebej vidimo miselne prvine skrajnega evolucionizma, ki v svojem optimističnem gledanju na svet ne more priznati obstoja splošne, vedno še delujoče krivde v človeštvu.

Kar zadeva vpliv skrajnega evolucionizma, J. Gross še posebno ni osamljen. Skrajni evolucionizem v svojem optimističnem gledanju na svet seveda ne more priznati obstoja kakega splošnega človekovega zakrivljenja, ki bi s svojim zlom vedno vplivalo na človekovo življenje na svetu. Takšnemu naziranju je zlo tudi v svoji najvišji obliki človekovega greha le epifenomen, le spremljajoči pojav čisto naravnega razvoja. Razvoj se na docela naraven način prebija od nepopolnega k nepopolnemu; mora pa pri tem — kakor je to pač pri sleherni produkciji — računati tudi z izvrženim blagom. Zagovorniki takšnega gledanja se večkrat, čeprav po krivici, sklicujejo na Teilharda de Chardina. Tako npr. francoski fiziolog Paul Chauchard, eden od najodločnejših branilcev Teilharda de Chardina, izjavlja: »Greh je le medicinski pojav, ki bo z napredovanjem znanosti izginil.«<sup>8</sup>

Znani francoski teolog L. Bouyer, ki je bil prej protestantski pastor, razen tega ugotavlja, kako se je tudi med neredkimi francoskimi katoliškimi teologi in v obširnih plasteh vernikov v zadnjem času, zlasti po drugem vatikanskem koncilu, uveljavilo neko nerazumevanje za greh sploh, zato pa tudi za izvorni greh posebej. Bouyer pripoveduje o predavanju nekega katoliškega teologa na ekumenskem sestanku. Na vrsti je bila téma, kakšno naj bi bilo katoliško pojmovanje sveta po koncilu. »Neki protestantski teolog, ki je sedel poleg mene« — pripoveduje Bouyer dosebedno — »se čez pol ure, odkar je trajalo predavanje . . ., ni mogel več zdržati in mi je dejal: ‚Vaš kolega je profesor sv. pisma in duhovnik. Toda jaz komaj verjamem, da je kdaj bral sv. pismo, ali če je kdaj sedel v spovednici. ‚Svet‘, ki o njem govori, ne le da nima nič skupnega s tistim, katerega opisuje božja beseda, ampak prav tako ni nič podoben temu, ki ga vidimo okoli sebe, če le odpremo oči . . .‘ Omenjeni moj kolega pa je še kar naprej bajal in nam brez ovinkov izjavil, da je koncilsko konstitucija o

<sup>8</sup> Nav. L. Scheffczyk, v op. 6 n. d., 762.



Cerkvi v sedanjem svetu lepa, celo zelo lepa glede na pozitivni smisel, ki ga daje svetu; vendar pa bi mogla biti še lepša, če bi ne bili v zadnji uri nerodno in neprimerno dodani popravki, ki omenjajo greh in zlo v splošnem, česar v prvem osnutku ni bilo . . . Pozabil pa je povedati — pristavlja Bouyer — da so te popravke uvedli ne nazadnjaški teologi, temveč so bili vključeni na zahtevo škofov«, odličnih dušnih pastirjev, »obdarjenih s čutom za konkretne realnosti«.<sup>9</sup>

Teologijo, ki ne jemlje resno pojava greha, imenuje L. Bouyer »teologijo v rožicah«. In »nikakor niso na delu preživeli ostanki avguštinskega ali celo janzenističnega črnogledja, če se kdo upre takšni teologiji v rožicah . . . Ljudje niso preprosti tepčki,« pravi Bouyer, »da bi verjeli takšnim teologijam ali kristjanom, ki ne jemljejo resno tudi dejstva zla . . . Sodba sveta o takšni teoriji se zdi preprosto ta: 'To ni resno!'«.<sup>10</sup>

Ali se L. Bouyer poteguje za črnogledje? Nikakor ne! Pač pa zavrača nojevsko politiko, ki potiska glavo v pesek, da bi se ne videla resnica, ki po Jezusovi trditvi edina osvobaja (Jan 8, 32.37). Bouyer poudarja, kako plitva in škodljiva je miselnost, kakršni se v zadnjem času marsikje vda; jajo tudi verni kristjani, miselnost, ki ne računa resno z močjo in globino zla, povezanega z izvirnim grehom. Sicer pa Bouyer v svojem gledanju na pojav greha niti najmanj ni osamljen.

Ali res lahko trdno pričakujemo, da bo razvoj znanosti, npr. medicinske, kakor misli zgoraj omenjeni dr. Chauchard, odpraviti npr. moralno zlo, ki ga krščanstvo označuje z besedo greh in ki s pojmom izvirnega greha pokaže na globino in vsesplošnost tega zla?

V reviji »Teorija in praksa« npr. smo lansko leto lahko brali izpod peresa nekoga, ki se noče imeti za kristjana, tole: »Svet se ne da ujeti. Občutek nemoči, dvom, stiska ostanejo tudi potem, ko smo z znanostmi razložili shematiko biti. Če bi lahko znanost odpravila stisko, bi bila osrečitev ljudi stvar dobro napisanih učbenikov in smotrno uporabljenih računalnikov. Katere so stiske ljudi? Stiska trajanja — nasprotje med končnim in neskončnim, stiska zamisli — nasprotje med vizijo in stvarnostjo, stiska majhnosti — med brezmejnimi in omejenimi. V vseh teh razmerjih je le en element ulovljiv znanostim, drugi pa mu je a priori nedosegljiv — pa vendar dovolj glasno pričujoč, da ustvarja stisko, dvom, negotovost . . . Mar ni več ko jasno, da znanost ni moderno božanstvo, ki bi lahko odgovorilo človeku na vsa vprašanja, tudi tista o sreči in nesreči, o krivdi in odgovornosti . . . Zahtevati tako znanost in tako didaktično prirejanje znanosti je torej jalovo početje, ki se k njemu zatekajo le tisti politični sistemi, ki hočejo v celoti kontrolirati in usmerjati dejanje in nehanje svojih podložnikov! In kdo naj bo zdaj kriv, da ljudje večkrat najdejo izhod iz stisk v Bogu . . . Ravnanja ljudi ne moremo vselej razložiti z znanostjo, kakor tudi ravnanje ne more biti vedno znanstveno, včasih pa celo ne sme biti! V marsikaj je treba torej verjeti, četudi se nam ta vera včasih zamaje ob grozljivih močeh, ki so ušle človeku iz rok in groze uničiti življenje. Energije je, žal, več kakor pameti, to pa je prej indikacija uničenja

<sup>9</sup> L. Bouyer, L'Évangile sans le salut, v: Cardinal Renard, L. Bouyer, Y. Congar, J. Daniélou, »Notre foi«, Beauchesne, Paris 1967, 24 sl.

<sup>10</sup> L. Bouyer, n. d., 26.

kakor realizacija socialističnih načel; znanost je tu brez moči, ker je v enačbi preveč neznank, znana števila pa so povečini negativna . . . Ravno v takem razmerju pa je toliko pomembnejši en človek, posameznik, ki se odloča za cilje socializma ne glede na smer svetovnih vetrov, odloča se tako po svoji veri, ne pa po nekem objektivnem računu . . . Prav vzgoja bi te morala navajati in pripravljati na stvari, s katerimi se sleherni v življenju vsak trenutek srečuje: bolečina, dvom, stiska, nemoč, strah . . . Udobje in jasnost znamo prenašati tudi brez vzgoje!<sup>11</sup>

## II. VERSKI NAUK O IZVIRNEM GREHU IN IZKRIVITVE TEGA NAUKA

Tukaj je že od začetka še posebno potrebno pripomniti, da je mogoče le v najbolj glavnih potezah podati to, kar je obseseno v podnaslovu in o čemer je v zadnjih letih izšla množica dolgih razprav in cela vrsta obširnih knjig v raznih jezikih.

### 1. Verski nauk

Razlikovati je treba med verskim naukom in med različnimi razlagami tega nauka. Kaj je verski nauk o izvirnem grehu, to razberemo iz dokončnih odločb cerkvenega učiteljstva, ki pa se seveda opira pri tem na sv. pismo, v našem primeru na sv. Pavla Rimlj 5, 12—21: »Po enem človeku je prišel greh na svet in po grehu smrt in tako smrt prišla na vse ljudi, ker so vsi grešili . . . Kraljevala pa je smrt . . . tudi nad tistimi, ki se s podobnim prestopkom kakor Adam, ki je podoba prihodnjega, niso pregrešili . . . Kakor je torej po enem prestopku za vse ljudi obsodba, tako tudi po eni spravi za vse ljudi opravičenje, ki daje življenje. Kakor je namreč po nepokorščini enega človeka množica postala grešna, tako bo tudi po pokorščini enega množica postala pravična.«

Povod za prve uradne cerkvene odločbe o izvirnem grehu je bil pelagianizem. Menih Pelagij, sodobnik sv. Avgušтина, je v začetku 5. stoletja nastopil najprej v Rimu in nato v Afriki. Sprva se je omejeval izključno na oznanjevanje npravnosti in pri tem silno poudarjal važnost človekove svobodne volje in lastnega prizadevanja. Nihče se nad tem ni mogel spotikati, dokler ni Pelagij spričo visoke ideje, ki jo je imel o človekovi volji, začel omalovaževati krst in v nekem pogledu tudi molitveno življenje. Dejal je, da je krščevanje otrok v »odpuščanje grehov«, kakor so se izražali cerkveni očetje izrečno že vsaj od 3. stoletja naprej, zloraba. Pelagij je v nasprotju z dotedanjo prakso in naukom trdil, da krst otrokom sploh ni potreben za zveličanje, kvečjemu za neko višjo vrsto sreče v nebesih. Prvi človek, Adam, je po Pelagijevem nauku potomcem škodoval samo s svojim zgledom. Pelagijevi učenci so nauk svojega učitelja še naprej razvijali in učili, da je Kristus, ki ga sv. Pavel označuje kot drugega Adama, človeštvo odrešil v bistvu samo z zgledom in naukom, katerega

<sup>11</sup> V. Ošlak, V odgovor Kejžarju, v: Teorija in praksa 9 (1972) 501—504; prim. isti, O ateistični vzgoji pri nas, v: Teor. in pr. 8 (1971) 1836—1839.

sedaj po Kristusovem naročilu oznanja Cerkev. Sv. Avguštin je iz svojih osebnih izkušenj in iz intenzivnega pastoralnega dela posebno živo občutil, da je golo oznanjevanje morale in nauka za ljudi vse premalo, že če naj žive človeka dostojno življenje, kaj šele če naj se zveličajo. Zato pa se je z vso odločnostjo uprl širjenju takšnega plitvega nauka, neskladnega ne le z božjim razodetjem, ampak tudi z najpreprostejšim vsakdanjim izkustvom.<sup>12</sup>

V Afriki je bil pelagijanizem obsojen na več provincialnih concilijih in poudarjeno je bilo, da je tudi otrokom krst potreben za zveličanje. Čez dobrih sto let nato je vse to potrdil oranški provincialni concilij l. 529. Znova je naglasil, da je Adamov greh škodoval tudi potomstvu; od Adama je na ves človeški rod prešla ne le telesna smrt, ki je kazen za greh, ampak tudi greh sam, ki je smrt duše; celotni človek, po telesu in po duši, je bil »spremenjen v slabše stanje«.<sup>13</sup>

Izvirni greh je nato spet postal predmet razpravljanja na tridentinskem conciliju l. 1546. Neposredni povod za to je dala Lutrova zmota. Luter je trdil, da izvirni greh po svojem bistvu obstoji v zli poželjivosti, ki v človeku vedno ostane. Tudi potem, ko človek prejme krst, ostane grešnik, le da se mu po krstu greh nič več ne prišteva; po Lutrovem gledanju človek po notranje sploh ni opravičen, izvrši se le zunanje opravičenje, »iustificatio extrinseca«.

Tridentinski concilij je v štirih odstavkih še enkrat zavrnil pelagianške zmotne, ker so reformatorji katoličanom radi očitali pelagianizem in je ponekod res bila nevarnost zanj. V 5. odstavku pa je zoper novotarstvo definiral dve resnici: 1. krst popolnoma izbriše izvirni greh; 2. poželjivost, ki po krstu še ostane, ni greh. Concilij dobesedno pravi, da je poželjivost v »že opravičenem človeku puščena za boj in ne more škodovati tistim, ki ne privolijo vanjo. Nasprotno, kdor se je pravilno boril, bo prejel plačilo« (2 Tim 2, 5). Če to poželjivost apostol včasih imenuje »greh« (Rimlj 6, 12 ss), je vzrok v tem . . . , ker je iz greha in nagiblje v greh«.

Na koncu je concilij še dostavil, da »nikakor ni njegov namen, vključiti v odloku, kjer je govor o izvirnem grehu, blaženo in brezmadežno Devico in božjo Mater Marijo«.<sup>14</sup>

Poznejši odloki cerkvenega učiteljstva v bistvu le potrjujejo ali pa pojasnjujejo nauk tridentinskega concilija bodisi zoper janzenistična pretiravanja, ki se bližajo luteranizmu, bodisi zoper smeri, ki gredo v drugo skrajnost in se bližajo pelagianizmu in naturalizmu, to je tajitvi vsega nadnaravnega.

Jedro verskega nauka o izvirnem grehu je s K. Rahnerjem na kratko mogoče opisati kot »vsesplošno, vse ljudi že pred slehernim lastnim osebnim svobodnim odločanjem prizadevajoče stanje neodrešenosti«, in sicer stanje, ki ni preprosto dano že s samo človekovo ustvarjenostjo kot tako, temveč izvira iz neke grešne odločitve, izvršene na začetku človeške

<sup>12</sup> Prim. Ch. Baumgartner, *Le péché originel* (coll. *Le Mystère chrétien*), Desclée, Tournai-Belgique 1969, 90—103.

<sup>13</sup> Prim. Ch. Baumgartner, n. d., 103—106.

<sup>14</sup> Prim. Ch. Baumgartner, n. d., 106—110.

zgodovine.<sup>15</sup> Z drugimi besedami: Od greha prvega človeka oziroma prvega človeštva naprej — če izraz Adam vzamemo kot nazorno označbo za prvo človeštvo kot telesno-zgodovinsko enoto, kakor to jemlje npr. K. Rahner — vsi ljudje stopijo v bivanje v situaciji neodrešenosti, v takšnem stanju, da nujno potrebujejo Kristusove odrešenijske milosti, če naj dosežejo tisti nadnaravni cilj, za katerega so bili dejansko ustvarjeni. Vsak človek je najprej v stanju, ki nasprotuje ljubezenskemu občestvu z Bogom, v stanju odklonitve Boga; z drugimi besedami: brez posvečujoče milosti, ki človeka notranje usposablja za ljubezen, za dialog z Bogom. Ta pomanjkljivost ni greh v običajnem, ampak le v analognem pomenu besede. To ni isto kakor osebni, dejanski greh ali pa stanje, nastalo iz njega. Ime »greh« pa zasluži zato, ker pomeni v božjih očeh nered in ker človeka, ko se začne sam svobodno odločati, gotovo privede tudi do dejanskega osebnega greha — torej do greha v strogem pomenu —, če ne poseže vmes milost, ki jo je za vse človeštvo pridobil »drugi Adam«, Kristus.<sup>16</sup>

Seveda pa je brez odpora razuma in srca kaj takega mogoče sprejeti le nekomu, ki se vsaj v neki meri zaveda dveh resnic: 1. da človeštvo že v naravnem, še bolj pa v nadnaravnem pogledu sestavlja enoto (seveda enoto oseb s svobodno voljo in ne števil); in 2. da je tisti dar, ki smo ga v Adamu izgubili, docela nadnaraven in da do njega nobeno ustvarjeno bitje nima nobene pravice in ne naravne sposobnosti za njegovo dosego.

## 2. Skrivitve verskega nauka

a) L. 1970 je neki bravec vprašal uredništvo Družine: »Kako si je treba danes razlagati izvirni greh... Če Adam in Eva ne bi grešila, tudi nas ne bi bilo. Ali ni tako?«

Očividno ta bravec — in gotovo ne le on — ne zna razlikovati med prvotnim osebnim grehom, ki so ga storili naši prvi starši, in z druge strani tistim stanjem pomanjkanja pozitivne usmerjenosti na občestvo z Bogom, ki v vsakem Adamovem potomcu nastopi takoj ob začetku njegovega bivanja zaradi Adamovega greha.<sup>16a</sup> — Drugič pa isti bravec napra-

<sup>15</sup> K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, v: *Schriften zur Theologie* I<sup>3</sup>, Einsiedeln etc. 1958, 306.

<sup>16</sup> Prim. Ch. Baumgartner, v op. 12 n. d., 19—22; P. Grelot, *Péché originel et rédemption chez saint Paul*, v: *NRTh* 90 (1968) 467 sl., 471; Fr. Varillon-L. Reichenpfafer, *Begegnung mit Gott*, Bd. I, Styria-V., Graz 1961, 78 sl.

<sup>16a</sup> Napačno istovetenje Adamovega greha (ki ga moremo imenovati **začetni greh** človeške zgodovine) z »izvirnim grehom« je zašlo tudi v slovenski prevod »Kratkega opisa katoliške vere, ki ga je sestavilo tajništvo za nekristjane pri apostolskem sedežu« v Rimu. Izvirnik je izdala Typographia polyglotta Vaticana v posebni brošuri l. 1967; v francoščini z naslovom »L'espérance qui est en nous. Brève présentation de la Foi catholique«. V slovenščini ima naslov »Naše upanje — v čem je«; izdal Nadšk. ordinariat, Ljubljana 1968. Na str. 12 in 27 sl. je petkrat uporabljena beseda »izvirni greh«. Če človek bere bolj površno, bo mislil, da je vse v redu. Če pa bolj pazi na vsebino, bo videl, da gre tukaj vsakokrat le za začetni greh človeštva, za Adamov greh, ne pa za grešno stanje, ki je prešlo od prvega greha na začetku človeške zgodovine na vse potomce. (Seveda v drugačnem smislu »grešno stanje«, kakor pa nastane po izvršitvi lastnega osebnega greha v vsakem posameznem človeku, namreč le v analognem smislu.) Prevajalec je francoski izraz »péché des origines« oziroma

vlja še posebno veliko napako s tem, ko misli, da je prvotni greh obstajal v spolnem občevanju prvih staršev. Popolnoma je bravec prezrl, kako že pred pripovedjo o raju in prvem grehu pravi sv. pismo: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril. Bog ju je blagoslovil in jima je rekel: ‚Plodita se in množita ter napolnujta zemljo‘« (1 Mojz 1, 27.28; prim. 2, 18—25). Greh prvih staršev v smislu sv. pisma nima nič opraviti s spolnostjo kot tako.<sup>17</sup> Ta greh je marveč greh teženja po napačni avtonomnosti, zato pa greh napuha in nepokorščine, greh egoizma, ki hoče brez ozira na pravi red, ki ga je Bog položil v stvari same, samovoljno določati, kaj je dobro in kaj hudo. Čeprav so posledice Adamovega greha povzročile nered tudi v spolnosti. Sv. Tomaž Akvinski uči: Ker človekova volja ni več usmerjena k Bogu in mu ni poslušna, zato obstoji v človeku disharmonija med voljo in drugimi silami v človeku — nočejo se več podrežati volji ali pa le za ceno napora, mnogokrat skrajnega.<sup>18</sup> in niso več v pravi medsebojni harmoniji.

b) Neredko naletimo dalje na misel, kakor da po verskem nauku izvorni greh obstoji v nekakšnem fizičnem madežu v duši, kakor v nekakšnem okuženju, ki se od Adamovega greha dalje z roditvenim dejanjem staršev prenaša na potomce biološko, nekako tako kakor dedne bolezni. Povod za takšno misel je lahko tudi v izražanju tridentinskega cerkvenega zbora, ki pravi, da izvorni greh prehaja na Adamove otroke »generatione« ali »propagatione« (z roditvijo). A pogledati je treba miselno zvezo in tedaj ugotovimo, da je cerkveni zbor z izrazom »generatione« hotel le zavriniti pelagijansko misel, nastopajočo tudi še v 16. stoletju, npr. pri Erazmu Rotterdamskem, ki je trdil, da se izvorni greh širi »imitatione«, s posnemanjem Adamovega greha.<sup>19</sup> Ni pa koncil definiral, da se izvorni greh širi na biološki način, čeprav je bila pri nekaterih ta misel navzoča.

Zoper navedeno skrivitev moramo reči, da greh sploh ne more obstajati v čem biološkem, tudi izvorni ne. Greh je vedno nekaj osebnostnega, je osebni odvrat od Boga. To velja na svoj način tudi za izvorni greh. Le da tukaj pri človeku pred časom prebuditve zavesti to stanje odvrata od Boga ne izvira iz lastnega odločanja posameznikov, temveč ima svoje daljne korenine v grešnem dejanju na začetku zgodovine človeštva. Otrok je

---

»faute d'origine« (ali pa italijansko besedo »peccato di origini«) kratko malo prevedel z »izvirni greh«, čeprav ima avtor izvornika prav gotovo pred očmi »začetni greh«, ki ga — vsaj na enem mestu — imenuje »le premier péché«, se pravi greh na začetku človeške zgodovine. — Sicer sem nekoliko sam kriv, da je zašla ta napaka v to sicer v marsikaterem pogledu odlično knjižico. Dobil sem v roko rokopis slovenskega prevoda in ga v mnogočem popravil; vsaj na tistih mestih, kjer so bili kaki večji dvomi, sem šel pogledat tudi izvornik. Nisem pa toliko pazil na podrobnosti in sem tako prezrl precejšnjo napako, ki se je moramo na vsak način varovati, da ne bomo še s tem brez potrebe obteževali naše kateheze in oznanjevanja.

V francoščini je imenovani prikaz vsebine krščanskega verovanja izšel tudi v *Documentation catholique* 49 (1967) 595—626.

<sup>17</sup> To posebno poudarja npr. J. Daniélou, *Le péché originel*, v: C. Renard, *Notre foi*, Beauchesne, Paris 1967 (gl. op. 9), 115 sl.

<sup>18</sup> Sv. Tomaž Akv., *Summa theol.* 1—2 q. 82 a. 3.

<sup>19</sup> Prim. K.-H. Weger, *Theologie der Sünde* (Quest. disp. 44), Herder, Freiburg 1970, 50 sl.



rojen v človeštvo, katerega usmerja napačno teženje; in če ne bo dobil Kristusove milosti, bo v svojem konkretnem prestopku tudi v lastnem osebnem odločanju brez dvoma uveljavil to naprejšnjo napačno usmerjenost in sam osebno postal odgovoren za greh.<sup>20</sup> Izraz »podedovani greh«, kakršnega uporabljajo zlasti na področju nemškega jezika (Erbsünde), je res malo primeren; saj že sam po sebi prebujata napačno idejo, kakor da je roditelj vzrok za nastop izvirnega greha, ko je dejansko le povod za prenašanje izvirnega greha. Z roditeljstvom namreč človek postane ud tistega rodu, ki je že od začetka zapravljal nadnaravno občestvo z Bogom in potrebuje zdaj prav vsak človek Kristusovega odrešenja, če naj doseže to občestvo.

c) Pogosto nastopa zlasti napačna dolžitev naših prvih staršev, kakor da bi bili oni krivi vseh ali skoraj vseh nesreč in gorja, kar ga mora prestatjati človeštvo.

Sv. Avguštin, ki je, kakor se zdi, res največ storil za to, da se je v latinski teologiji in v oznanjevanju na zahodu uveljavil izraz »peccatum originale« (ne pa vsebina, ki je bila dana že prej)<sup>21</sup>, ni povsem kriv te napake. Adamovemu grehu nikoli ni rekel »izvirni greh«, ampak »Adamov greh«. In pojem izvirnega greha, ki je v Adamovih potomcih, je tesno povezoval s splošnim vprašanjem človeškega greha, katerega nas more osvoboditi samo Kristusova milost. Adamov greh, za katerega je sv. Avguštin našel v sv. pismu zadostno pričevanje, je v okvir pritegnil le za razlago situacije, v kateri se vsi rodimo; in sicer se je na Rimlj 5, 12 začel sklicevati šele od l. 412 naprej zoper Pelagija.

Kaj pa najdemo v tem pogledu pri sv. Pavlu? Sv. Pavel v pismu Rimljanom navaja tri koncentrične kroge: 1. Greh sveta med pagani in Judi (Rimlj 1—3); 2. razklanost eksistence človeka-grešnika, ki vidi v svojih udih drugo postavo, nasprotujočo postavi njegovega duha in usužnjujočo postavi greha (Rimlj 7, 23; a tudi že prej); 3. odnos tega grešnega stanja do »Adamovega greha«. Po zgledu sv. Pavla bi morali ravnati tudi mi: Zadaj za otrokom, ki pride na svet, bi morali upoštevati ves človeški rod, ki otroka obdaja kot okolje in bo otroka s svojimi napačnimi sodbami in zgledi dejansko usmerjal na napačno pot in k dejanskemu, osebnemu grehu, kakor hitro se bo začel otrok zavestno odločati. Vendar pa prve

<sup>20</sup> Prim. K.-H. Schelkle, Schuld als Erbeil?, Benzinger, Einsiedeln 1968: Biološki način mišljenja je Pavlu tuj (str. 36). Usoda grešnosti, prehajajoča na potomce, postane osebni greh šele z grešnim dejanjem posameznika. »Vsak človek je rojen v človeštvo, katerega že od nekdaj vodi napačno teženje. Vsak človek izvrši to naprejšnjo danost in doto zase v svojem konkretnem prestopku in postane s tem sam odgovoren za greh. Zapoved, ki je priznana kot obvezna in božja, se sreča z že vedno nasprotujočim človekom. Dobro delati, to od človeka zahteva vedno najprej odpovedi vnaprej danemu nagnjenju k zlu. To praižkustvo spričuje človeku, da se že od vsega začetka nahaja v grešni eksistenci... Samo Kristusovo odrešenjsko dejanje more utemeljiti odrešeno eksistenco« (str. 41 sl.). To kratko Schelklejevo delo sploh hoče predvsem pripomoči k zmagi nad biološko pojmovanim naukom o izvirnem grehu. — Kratak povzetek o tem ima H. Jellouschek, v: ZkTH 91 (1969) 221.

<sup>21</sup> P. Grelot, Péch e originel et r edemption chez saint Paul, v: NRTh 90 (1968) 337.



korenine te grešne situacije, ki obdaja otroka, kakor hitro pride na svet, v smislu Pavlovega nauka, segajo res prav do »Adama«.<sup>22</sup>

Pri založbi Tyrolia je l. 1971 izšla nad 400 strani obsegajoča knjiga, ki zavrača prav to skrivljeno pojmovanje izvirnega greha. Napisali so jo štirje teologi, ki s stališča sv. pisma, izročila in sistematične teologije obravnavajo nauk o izvirnem grehu in končajo z ugotovitvijo: »Adam ist nicht an allem schuld«, Adam ni vsega kriv.<sup>23</sup>

In vendar sem še letos v januarju dobil v pregled rokopis, ki ga je napisal teološko dobro izobražen avtor. Toda glede izvirnega greha je ponovno postavil trditev, ki se ne sklada s tem, kar nas uči obvežen verski nauk. Iz njegovih trditev bi bravec sklepal, da je Adam vsega kriv, celo fizičnih nesreč, kaj šele vse grešnosti človeštva. Morda je avtor takšne trditve izrazil le iz nepazljivosti. Vsekakor je potrebno paziti na to, da ne bomo Adamove krivde pretiravali in nekako zvrčali nanj tudi tisto, za kar smo Adamovi potomci sami odgovorni in krivi.

Posebno razločno je omenjena napaka izražena v veroučni knjigi iz l. 1967. Učna enota o izvirnem grehu ima dostavljeno takšno vajo, da bo v kateheziranecu lahko neizbrisno ostala slika, kakor da je samo izvirni greh vsega kriv: vojne, bolezni, smrti, umorov, tatvine, lenobe — vse to je namreč izrečno omenjeno kot učinek izvirnega greha. Kakor da osebni grehi posameznika in okolja sploh niso nič krivi zla, temveč je vsega kriv Adam. Kateheziranec namreč tukaj skoraj neizbežno dobi hkrati tudi predstavo, kakor da je izvirni greh v bistvu istoveten z Adamovim grehom in kakor da se ta Adamov greh nekako naseli v vseh Adamovih potomcih. Nič kateheza dalje ne razloži, da izvirni greh obstoji bistveno v pomanjkanju posvečujoče milosti, v pomanjkanju usmerjenosti k nadnaravnemu zedinjenju z Bogom.<sup>24</sup> Sestavljavec kateheze bo sicer ugovarjal, češ da je treba pri katezezi stvar poenostaviti in da ni mogoče govoriti o vsem naenkrat.

<sup>22</sup> Prim. o tem P. Grelot, v op. 21 n. d., 353—361; 467 sl.

<sup>23</sup> F. Dexinger-F. Staudinger-H. Wahle-J. Weismayer, *Ist Adam an allem schuld? Erbsunde oder Sündenverflochtenheit?*, Tyrolia-V., Innsbruck-Wien-München 1971, 416 str.

<sup>24</sup> Naša rast v veri. Učbenik za 5. letnik verouka. Sestavil medškofijski katehetski svet v Ljubljani, 7. učna enota, str. 24—27. K temu spada Veroučni zvezek za 5. letnik, str. 19, kjer je vse zlo prikazano kot povezano z »izvirnim grehom«. V učbeniku samem, str. 27, je celo rečeno, da »zaradi Adamovega greha... tudi znanost počasi napreduje in prek mnogih zmot prihaja do resnice«. Sv. Tomaž Akvinski npr. nikoli ne bi rekel, da je otemnelost razuma kot posledica izvirnega greha vzrok za počasnost napredka znanosti na profanem področju. — Na str. 31 pa beremo: »Krščenemu nebeški Oče odpusti izvirni greh, podeli mu posvečujočo milost ter ga sprejme za svojega otroka in dediča večne sreče.« Katekizem iz l. 1941, št. 372, pravi mnogo bolje: »Izbriše nam izvirni greh in vse pred krstom storjene grehe.« »Naša rast v veri« vse osredotoči na »izvirni greh«, kakor da bi krst osebnih grehov sploh ne odpuščal. In vendar so cerkveni očetje tedaj, ko govore o krstu kot zakramentu odpuščanja grehov, mislili na vzhodu sploh vedno le na osebne grehe, na zahodu pa vsaj predvsem ali skoraj le, mnogokrat pa le na osebne grehe. Razen tega so predvsem naglašali pozitivni smisel krsta: prerojenje v Svetem Duhu, ki je Duh poveličanega Kristusa in ki človeka napravlja za resničnega božjega otroka, v resnici deležnega notranjega božjega življenja.

Vendar poenostavljanje ne sme iti tako daleč, da bi v katehezirancu za vse življenje ostale napačne predstave in zelo skrivljeno pojmovanje izvirnega greha. Najbrž je takšna preveč poenostavljena kateheza o izvirnem grehu tudi sokriva, da npr. Marko Kerševan v knjigi »Religija in sodobni človek« ne ve kot učinek krsta navesti nič drugega kakor le »izbris izvirnega greha« in da to prikazuje kot nauk krščanstva.<sup>24a</sup> A če pogledamo nauk sv. pisma in cerkvene liturgije — tudi še pred koncilsko prenovitvijo — lahko ugotovimo, da je smisel krsta tako rekoč neizmerno bogatejši kakor pa le »izbris izvirnega greha«.

Kako ob takih zgledih vidimo, da je res potrebno spet in spet očistiti in prenoviti tudi katehezo in teologijo! Obenem se nam ob takih primerih kljub vsem ugovorom vendarle posveti v glavi, kako zelo potrebna je pri verskih knjigah pametna cerkvena cenzura; saj je vodstvo Cerkve strogo odgovorno za to, da se bo oznanjal pristni nauk božjega razodetja, čeprav seveda čim bolj razumljivo ljudem vsakokratnega časa.

Ni pa vsega kriva le kateheza in teologija; včasih pride spačenje verskega nauka tudi od drugod. Znani francoski ekseget P. Grelot v svoji razpravi o izvirnem grehu navaja slovito, zelo priljubljeno božično popevko »Noël« skladatelja Adolpha Adama († 1856). V njej je rečeno:

»Polnoč, kristjani! To je slovesna ura,  
ko Bog-Človek stopa prav do nas,  
da madež bi izvirni zbrisal,  
Očeta svojega pomiril srd.«

Grelot pripominja: V tej popevki sta združena v enoto dva klišeja, ki sta brez dvoma imela večji vpliv na zgotitev in utrditev neke »ljudske« teologije kakor pa vse učene razlage poklicnih teologov. In kakšna je ta »ljudska« teologija? Kakor da bi v odrešenju šlo le za odstranitev greha in celo le izvirnega greha; in kakor da bi bil učinek Kristusovega dela in življenja ter velikonočne skrivnosti le pomiritev božjega »srda«, ki se je zaradi Adamovega greha vnel zoper človeštvo!<sup>25</sup> Kako daleč je to od tega, kar oznanja sv. Pavel, ki je sicer bolj kakor kdorkoli naslikal zlobo in globino greha! Sv. Pavel npr. pravi: »Meni, najmanjšemu izmed vseh svetih, je bila dana ta milost, da bi poganom oznanil nedoumljivo bogastvo Kristusovo ter vsem pojasnil, kakšen je načrt skrivnosti, od vekov skrite v Bogu ... Da boste mogli, ukoreninjeni in utrjeni v ljubezni, z vsemi svetimi razumeti, kakšna je širokost in dolgost in visočina in globočina, ter spoznati vse spoznanje presegajočo Kristusovo ljubezen, da se boste spopolnili do vse polnosti božje« (Ef 3, 8. 9. 17—19). »Da bi vedeli, kakšno je upanje, v katero vas je poklical, kakšno bogastvo veličastne njegove dediščine pri svetih in kako neizmerna velikost njegove moči do nas vernikov, kakšno je delo silne njegove moči, ki ga je storil v Kristusu, ko ga je obudil od mrtvih in ga posadil na svojo desnico v nebesih« (Ef 1,

<sup>24a</sup> M. Kerševan, *Religija in sodobni človek*, Cankarjeva zal., Ljubljana 1967, 13.

<sup>25</sup> P. Grelot, v op. 21 n. d., 339 sl.; prim. tudi 601 sl. in 612—614, kjer Grelot pokaže, kako je takšno gledanje na odrešenje izrabil S. Freud za spačeno podobo o krščanstvu.

18—20). Sv. Pavel, čigar teksti so bili za nauk tridentinskega cerkvenega zbora docela odločilni, je tudi tisti apostol, ki preide tako rekoč v ekstazo, kadar govori o božji in Kristusovi ljubezni do človeštva in o veličastvu, ki ga prinaša človeštvu Kristusovo odrešenje.

č) Omenimo še eno skrivitev nauka o izvirnem grehu, popačenje, ki je lahko še posebno usodno, ker izpostavlja zasmehu ljudi sámo jedro krščanskega oznanila, zasmehu, ki ni izmišljenina, ampak kar precej pogosten pojav. Takšna skrivitev lahko nastane tedaj, če katehet ali pridigar govori tako, da v poslušavcih ostane vtis, kakor da je Bog s svojim stvarjenjem človeštva doživel strašen polom in je nato moral nekako popravljati samega sebe. Najprej je s človeštvom napravil načrt, po katerem naj bi Adam prejete nadnaravne darove kot dedno dobrino posređoval naprej vsem svojim potomcem. Ta božji načrt pa se je zaradi Adamovega greha ponesrečil. Zdaj pa je Bog napravil drug načrt, tisti, ki se dejansko odvija v naši odrešitveni zgodovini in ki je tako bridek, da je celo Kristus sam na križu potožil nad zapuščenostjo od Boga. — Seveda je takšno gledanje zelo napačno. Zato pa bi moral katehet ali pridigar večkrat zelo jasno poudariti, da si mi ljudje pač ne znamo predstaviti božjega ravnanja drugače kakor tako, da si mislimo nekakšna dva načrta, enega božjega, drugega človeškega, ki nasprotuje božjemu, oziroma da celo govorimo o dveh božjih načrtih. A takšne predstave moramo popravljati. Dejansko je Bog že od začetka vedel za padec prvega človeka in za vse tisto, kar bo prišlo ali bo moglo priti iz njega, in je vse to vnaprej dopustil oziroma hotel. Od vekomaj je zamislil dejanski odrešitveni red, v kakršnem smo in v katerem smo priča tako rekoč veletoku zla, zlasti tudi nramnega zla, ki je najbridkejše. Vendar pa v luči razodetja, ki je veselo oznanilo o odrešenju, spoznamo, da je dejanski red kljub vsemu mnogo veličastnejši in za nas navsezadnje neprimerno bolj osrečujoč, kakor pa bi bil tisti red, v katerem bi ne bilo toliko zla, v katerem to zlo ne bi segalo tako globoko, se pravi, v katerem bi ne bilo izvirnega greha.

S tem preidemo na zadnjo točko.

### III. IZVIRNI GREH V HIERARHIJI VERSKIH RESNIC

Če hočemo npr. o Trstu imeti pravo podobo celote, ni vseeno, kam se postavimo. Če ne gledamo s pravega mesta in s primerne strani, sploh ne bomo dobili prave predstave ali pa povsem spačeno. Nekaj podobnega je tudi pri vsebini vere. Drugi vatikanski cerkveni zbor je posebej opozoril, da znotraj katoliškega nauka obstoji neki red ali »hierarhija resnic, ker je zveza teh resnic s temeljem krščanske vere različna« (E 11, 3). To ne pomeni, »da so nekatere verske resnice bolj last vere kakor druge, pač pa, da se nekatere resnice opirajo na druge, bolj temeljne, in prejemajo od njih potrebno osvetlitev.«<sup>26</sup>

Reči moramo, da izvirnega greha sploh ne moremo pravilno dojeti, če ga ne povežemo s tistim, kar je v krščanstvu res središčno: Kristusova

<sup>26</sup> Tako pravi v čl. 43 »Splošni katehetski priročnik«, odobren 18. 5. 1971, ki ga je izdala kongregacija za kler; glej AAS 64 (1972) 123.

skrivnost. V Kristusovi skrivnosti se nam na najvišji način razkriva skrivnost človeka, ki je »od Boga stvarnika obdarjen z razumom in svobodno voljo ter postavljen v družbo, a zlasti kot sin poklican k samemu notranjemu občestvu z Bogom in k deležnosti pri njegovi lastni sreči« (CS 21, 3).

Če na izvirni greh gledamo v luči Kristusove skrivnosti, se nam nikdar ne bo zdel nekaj povsem nerazumljivega in nesprejemljivega. Izvirni greh nam v tej luči odkriva sicer tudi človekovo bedo, toda prav zaradi tega še neprimerno bolj božjo dobroto in veličino človekove poklicanosti.

Na svoj način je na to opozoril tudi veliki teolog Y. Congar v intervjuju, ki ga je imel na luksemburškem radiu 25. 4. 1969.

Postavljeno mu je bilo tole vprašanje: »Pripoved o stvarjenju sveta je mit. To je mnenje večine učenjakov. Če pa Adam in Eva nista živel, potem tudi ni izvirnega greha, ni potrebno odrešenje, ni potreben Kristus. Torej propade celotna krščanska dogma. Ali ne?« — Congar je odgovoril: »Ravnati je treba ravno narobe: Kristus je živel, apostolsko pričevanje je neovrgljivo. Izhajati moramo od Gospodovega vstajenja kakor sv. Pavel; ta pravi v pismu Rimljanom (5): Človek je že od začetka podrejen dvema močnima dejavnikoma, grehu in odrešenju. Prva poglavja prve Mojzesove knjige niso poročilo kakega očividca. To je slikovit prikaz silno globoke resničnosti. Posameznosti, okvirnosti so slikovite — v tem pomenu je to mit. Bilo bi pa neumno, če bi iz tega napravili ugovor zoper vero. Beseda ‚mit‘ ima torej dva pomena: lahko pomeni nekaj neresničnega, lahko pa je tudi pesniška oblika določene zgodovine.«<sup>27</sup>

Teologi, npr. K. Rahner,<sup>28</sup> menijo, da pripoved o Adamovem grehu spada v literarno vrsto zgodovinske etiologije. Izraz etiologija pride iz grških besedi »aitía« (= vzrok) in »logos« (= smisel, govor). Svetopisemski pisatelj v pripovedi o Adamu prikazuje — ob spremljajočem božjem navdihovanju — začetek človeške zgodovine tako, da gleda na človekove razmere in na tisti položaj, v katerem on piše, položaj grešnosti, notranje razklanosti, ki se uveljavlja na vseh ravneh, posebno vidno tudi v medčloveških odnosih. Iz tega položaja pa sklepa nazaj na njegove vzroke, na tiste prvine, ki jih je treba podstavljati, če naj razložimo sedanje stanje. To je možno zaradi tega, ker začetek na kvalificiran način trajno določa človeka. — Rečeno je: »zgodovinska« etiologija, ne »mitološka«. Prvi človek je namreč dejansko grešil, in to ob zapeljevanju hudobnega duha (kakor to posebej vidimo v luči nove zaveze); in prvi greh je bil res greh napuha in nepokorščine, storjen iz težnje po napačni avtonomiji. Ravno s slikovitim pripovedovanjem, polnim simbolizma, nam sv. pismo prikaže greh prvega človeka in ob tem tudi sliko nastanka naših sedanjih padcev, naših osebnih grehov, neprimerno bolj prepričljivo in vsebinsko bogato, kakor pa bi to bilo mogoče s suho, brezbarvno govorico, »Odlomek o Adamu in Evi je posebno izrazit. V nekaj besedah in podobah sta pred nami strnjena blišč in beda naše človeškosti, Nič ne bo moglo nikoli nadome-

<sup>27</sup> Y. Congar, nav. v: *Theologie der Gegenwart* 12 (1969) 115. K temu naj pripomnimo, da neredki, zlasti francoski avtorji, opozarjajo, naj ne uporabljamo v takih zvezah besede »mit«, ker ateistična propaganda iz katerega koli tabora to zelo rada zlorablja; naj rajši govorimo o »simboličnem« izražanju.

<sup>28</sup> K. Rahner, *Erbsünde*, v: *Sacramentum mundi* I, Herder, Freiburg 1967, 1104—1117.



stiti tega neprekosljivega odlomka sv. pisma, ki strnjeno prikazuje položaj človeka pred Bogom,« pravi Holandski katekizem po pravici.<sup>29</sup>

»Adam« v sv. pismu prvenstveno ni lastno ime. Adam najprej pomeni človeka sploh. V 1 Mojz 1 beseda »Adam« sploh ni uporabljena kot lastno ime, kar je v novejših prevodih pravilno upoštevano. Tudi v 1 Mojz 2 je tako. Adam je skupno, občno ime. Neredki biblicisti pravijo, da je Adam tukaj mišljen kot »korporativna osebnost«. Tako bi mogli pod besedo »Adam« razumeti množino ljudi, namreč tedaj, če velja glede začetka človeštva poligenizem in ne monogenizem, to je v primeru, da je bilo od začetka več parov ljudi in ne samo eden. Zato je pač mogoče reči, da verska resnica o izvirnem grehu ni nujno povezana z monogenizmom. Vprašanje poligenizma ali monogenizma je pač le naravoslovno vprašanje. V odrešenjskem pogledu, kakršnega ima v mislih sv. pismo, je človeštvo tako in tako enota. V primeru, da podstavljamo poligenetični nastanek človeštva, je »Adam«, o čigar grehu sv. pismo pripoveduje, istoveten s prvotnim človeštvom, ki je s svojim grešnim odločanjem napravilo škodo tudi vsemu poznejšemu človeštvu.<sup>30</sup>

In ne smemo misliti, da je takšna razlaga popolnoma nova, nastala le iz zadrege, »zaradi pritiska s strani kritičnega modernega razuma«. Otrplo in vse preveč ozko dobessedno razlaganje besedil sv. pisma se je med katoliškimi eksegeti ustalilo pravzaprav šele pod vplivom protestantskih biblicistov (danes pa je nevarnost, da bi zašli v nasprotno skrajnost). Pred nastopom protestantizma je bila zavest, da sv. pismo nima namena učiti in ne uči naravoslovnih resnic, neprimerno bolj živa. To velja npr. tudi za sv. Tomaža Akvinskega. Sv. Avguštín pa že pred koncem 4. stol. ravno glede na naravoslovne podatke zapisal, da v sv. pismu božji Duh, ki je govoril o avtorjih, »ni hotel ljudi poučiti o tem, kar ne prinaša nobene koristi za njihovo zveličanje.«<sup>31</sup> Pri cerkvenih očetih, npr. pri velikih Kapadočanih v 4. stol., najdemo veliko prvin, ki se vsebinsko krijejo z razlago prvih poglavij 1 Mojz, kakršno smo bežno omenili.<sup>32</sup>

Omenili smo razlago izraza »Adam«. Kako pa je od bliže s hierarhijo resnic?

K. Rahner pravi: »Danes je spričo tako hitrega življenja in spričo zapletenih problemov zelo važno, da je naša vernost zelo jasna, zelo osredotočena na to, kar je v veri res središčnega in najodločilnejšega. V mnogoterih verskih povedkih naj bi bil kristjan sposoben zaznati eno samo skrivnost evangelija, ene same vesele novice o neizrekljivo globokem približanju Boga človeštvu, in se tej skrivnosti v veri izročiti.«<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Krščansko oznanilo. Hol. katekizem za odrasle, Maribor 1971, 74, 282.

<sup>30</sup> Prim. o tem A. Strle, Izvirni greh in poligenizem, v: BV 31 (1971) 68—75, zlasti str. 69 in 75.

<sup>31</sup> Sv. Avguštín, De gen. ad litt. 2, 9, 20 (RdJ 1689): »Navdihnjeni avtorji so vedeli o podobi nébes tisto, kar vsebuje resnica, toda božji Duh, ki je po njih govoril, ni hotel ljudi poučiti o tem, kar ne prinaša nobene koristi za njihovo zveličanje.«

<sup>32</sup> Glede nauka velikih Kapadočanov iz 4. stol. glej npr. H. Rondet, Le péché originel dans la tradition patristique et théologique, Paris 1967.

<sup>33</sup> K. Rahner, Im Heute glauben, Benzinger, Einsiedeln 1966, 35 sl.

S tem jedrom je treba povezati in je v virih razodetja dejansko povezana tudi verska resnica o izvirnem grehu. Jedro celotne vsebine razodetja bi mogli povzeti v stavek: Za nas križani in vstali Jezus iz Nazareta v njegovi neločljivi povezanosti z Očetom in Svetim Duhom.<sup>34</sup> — Z Jezusovim poveličanim vstajenjem kot zmago nad grehom in smrtjo je Bog človeštvu izrekel svojo odločilno odrešujočo Besedo, ki je nikdar ne bo preklical. In zdaj je Kristus po Cerkv in njenem delovanju stalni odrešenjski nagovor Boga človeku, dokler ne bo s Kristusovim prihodom v slavi odrešenje dokončno in v polnosti uresničeno.

V povezavi s tem jedrom krščanskega oznanila se izvorni greh izkazuje tako rekoč kot negativ, kot korelat, kot druga stran Kristusovega odrešenja in vsega veličastva, ki je v tem odrešenju vsebovano. Ko pravimo, da vsak človek vstopi v bivanje obremenjen z izvirnim grehom, v solidarnosti s prvim, grešnim Adamom, je že s tem samim povedano, da je prav vsak človek potreben odrešenja in je naravnano na solidarnost z drugim Adamom-Kristusom (ki je v božjih zamislih prvi), obenem je povedano, da je dejansko za vsakega človeka učlovečeni Sin božji daroval svoje življenje in mu odprl pot k veličanstvu eshatološkega odrešenja.

Po takšnem gledanju izvorni greh niti malo ni neznosna mora, ki bi človeka tlačila k tlom in mu ne dala dihati. Nasprotno. Izvirni greh je le temno ozadje, na katerem tem svetleje sije veličastvo odrešenja. Sv. Pavel prav na tistem mestu, ki ga ima Cerkev glede nauka o izvirnem grehu za odločilnega, pristavlja, da sta se zaradi usodne daljnosežnosti prvega greha, »milost božja in dar v milosti enega človeka Jezusa Kristusa izlila nad

<sup>34</sup> Prim. H. Schützeichel, *Das hierarchische Denken*, v: *Catholica* 25 (1971) 102. »Splošni katehetski priročnik« pravi (št. 42: AAS 123): »Kateheza mora jasno kazati na najtesnejšo povezavo skrivnosti Boga in Kristusa s človeškim bivanjem in človekovim zadnjim ciljem.« Nekoliko naprej (št. 51: AAS 127 sl.) poudarja: »Resnice o stvarjenju ne smemo prikazovati kot zase stoječe, ločeno od drugih resnic, ampak kot nekaj, kar je dejansko naravnano na odrešenje, izvršeno v Jezusu Kristusu. Stvarjenje vidnih in nevidnih stvari, sveta in angelov, je začetek zgodovine odrešenja (prim. BR 3). Stvarjenje človeka je prvi dar in prva pokljicanost, ki naj privede do poveličanja v Kristusu (prim. Rimlj 8, 29. 30). Ko kristjan posluša razlago nauka o stvarjenju, naj ne misli samo na začetno dejanje, s katerim je Bog 'ustvaril nebo in zemljo' (1 Mojz 1, 1), ampak tudi na vsa odrešenjska božja dejanja. Ta so vedno navzoča v zgodovini človeka in sveta in posebno jasno nastopajo v Izraelovi zgodovini ter vodijo k najvišjemu dogodku Kristusovega vstajenja, končno pa bodo dovršena ob koncu sveta, ko bosta nastala novo nebo in nova zemlja (prim. 2 Pet 3, 13).« To seveda prav tako ali še bolj velja za resnico o izvirnem grehu. Tudi tukaj je treba upoštevati, kar pravi katehetski priročnik (št. 45: AAS 124): »Katehet mora pri razlaganju kateregakoli dela katehetske vsebine dobro poudariti, kako je Kristusova skrivnost središče tudi za prav tisti del.« Nauk o grehu in še posebej o izvirnem grehu, ki bi ga ne smeli nikoli trgati stran od osebnih grehov, je treba podajati tako, da se bo tudi tukaj uresničila ugotovitev katehetskega priročnika glede vseh verskih resnic, če jih vzamemo v njihovem pravem namenu in smislu: »Verske resnice vodijo k ljubezni do Boga, ki je vse ustvaril po Kristusu in nas v Kristusu obudil od mrtvih. Različne vidike krščanske skrivnosti je treba predstaviti tako, da bo osrednji dogodek — Jezus, največji božji dar ljudem — zavzema prvo mesto in bodo druge resnice katoliškega nauka hierarhično in pedagoško iz njega izhajale« (št. 16: AAS 110).



množico v mnogo večjem izobilju«; »kjer se je pomnožil greh, se je še bolj pomnožila milost« (Rimlj 5, 15, 20). Apostol iz lastne izkušnje globoko pozna strašne boje in neizrekljive bridkosti, katerim je v dejanskem redu tako mnogokrat prepuščeno človeško srce. A prepričan je, da se bo človeštvo nekoč prav zaradi tega v tem večji sreči zahvaljevalo Bogu za njegov »neizrekljivi dar« (2 Kor 9, 15). Kajti po besedi sv. Pavla se »trpljenje sedanjega časa ne da primerjati s slavo, ki se bo razodela nad nami« (Rimlj 8, 18). In »naša sedanja lahka stiska nam pripravlja nad vso mero veliko, večno bogastvo slave« (2 Kor 4, 18).

Kakor v odmev na Pavlove besede poje Cerkev v »sveti noči« Kristusovega vstajenja: »O srečna krivda, ki je bila vredna imeti takega in tako velikega Odrešenika!«

»V Sibilinem vetru«, romanu pisatelja Alojza Rebula, nastopa kot posebno izrazita osebnost Endemian. Pisatelj je pač v njem naslikal rajnega msgr. dr. Jakoba Ukmarja. Endemian-Ukmar niti malo nima pomislekov glede verske resnice o izvirnem grehu. Nasprotno, zdi se mu kar skoraj izkustveno izkazana. V omenjenem romanu so npr. tele Endemianove-Ukmarjeve besede, ko opazuje za denarjem in uživanjem begajoče ljudi: »... To tako samoumevno zanikanje izvirnega greha, ki sije s teh obrazov! Zanikanje, ki je tem priskutnejše, ker je le množična maškerada. Človek ni bil še nikoli tako raztrgan v sebi, kot je danes.«<sup>35</sup> In vendar glavni junak romana Nemezijan bere z Endemianovega »obrazu odrešenost kot malo-kateremu«<sup>36</sup> in ugotavlja: »Pri njem je vse raslo in zorelo v smisel. Ničesar ni vsiljeval: njegova nerazumljiva radost se je vsiljevala sama. Njegova vera mi je ostala tuja, a od njega sem odhajal kakor od nikogar: potrjen v svojem omahljivem prepričanju, da se splača iskati in živeti — skoraj posvečen.«<sup>37</sup> Tak Endemian-Ukmar je mogel v »znanem mističnem in obnem zemeljskem stilu« svojim bratom napisati tudi poslanico »O atletskem značaju našega verovanja«.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Alojz Re b u l a , V Sibilinem vetru. Roman, Slov. Matica, Ljubljana 1968, 250.

<sup>36</sup> N. d., 249.

<sup>37</sup> N. d., 107.

<sup>38</sup> N. d., 575.

### Povzetek

#### PROBLEMATIKA IZVIRNEGA GREHA DANES

Anton Strle

Sestavek obsega tri dele. I. **Današnji pomisleki glede izvirnega greha.** Pojavlja se misel, da je iznajditelj nauka o izvirnem grehu sv. Avguštin; a dejansko je le bolj podrobno razvil in izrazil tisto, kar je nastopalo v učenju ali praksi Cerkve že prej, le da so pri Avguštinu v resnici točke, ki ne spadajo k vsebini vere in jih tudi teološko ni mogoče zagovarjati. Nastopa tudi trditev, da nauk o izvirnem grehu nasprotuje razumu in ponižuje človeka. Ta misel se združuje z ene strani z upravičenim odporom do luteranskega in janzenističnega poudarjanja človeške grešnosti in »pokvarjenosti« že od Adamovega greha

naprej, z druge strani pa s skrajnim evolucionizmom, ki v svojem optimističnem gledanju na svet niti ne more imeti pravega čuta za greh.

II. **Verski nauk o izvirnem grehu in izkrivitve tega nauka.** Obvezni verski nauk pravi, da je izv. gr. »vsesplošno, vse ljudi že pred slehernim lastnim osebnostnim svobodnim odločanjem obsegajoče stanje neodrešenosti, stanje, ki ni preprosto dano že s samo človekovo ustvarjenostjo kot tako, temveč izvira iz grešne odločitve, izvršene na začetku zgodovine« (K. Rahner). Gre za greh v le analognem pomenu, ne v istoznačnem. Skrivitve: a) Kakor da je Adamov greh obstajal v spolnem občevanju in da je to v potomstvu povzročilo nered v čutnem in počutnem teženju; b) kakor da gre za nekakšen fizični madež in kakor da Cerkev obvezuje, naj verujemo, da se izv. gr. širi na biološki način; c) kakor da je Adam vsega kriv, ko vendar sv. Pavel govori v prvi vrsti o človeški grešnosti sploh, o »grehu sveta« in o osebnih grehih, upošteva pa kot eno od prvih res tudi Adamov greh, ki s svojim vplivom sicer sega tudi na vso poznejšo grešnost, a le kot delna prvina celote; č) kakor da bi Bog zaradi Adamovega greha spremenil svoj prvotni načrt in zamislil sedaj Kristusovo odrešenje (premalo paznje na to, da je govorjenje o »dveh« božjih načrtih antropomorfizem).

III. **Izvirni greh v hierarhiji verskih resnic.** Na prvo mesto pride Kristus z velikonočno skrivnostjo smrti in vstajenja; izvirni greh je temno ozadje, na katerem tem svetleje sije skrivnost človeškega odrešenja. V takšni perspektivi resnica o izvirnem grehu ni »neznosna mora«, ampak nekaj čisto drugega.

## Zusammenfassung

### PROBLEMATIK DER ERBSÜNDE

Anton Strle

Die Abhandlung, umfasst drei Teile. I. **Die heutigen Bedenken in Bezug auf die Erbsünde.** Es tritt der Gedanke auf, dass der Erfinder der Lehre von der Erbsünde der hl. Augustinus ist; doch tatsächlich hat dieser nur dasjenige ausführlicher entwickelt und ausgedrückt, was in der kirchlichen Lehre oder Praxis schon vorher auftrat, nur dass bei Augustinus wirklich Punkte zu verzeichnen sind, die in den Glaubensinhalt nicht hineingehören und welche auch theologisch nicht vertreten werden können. Es tritt auch die Behauptung auf, dass die Lehre von der Erbsünde der Vernunft widerspricht und dass sie den Menschen erniedrigt. Dieser Gedanke verbindet sich einerseits mit dem berechtigten Widerstand gegen die lutherische und jansenistische Betonung der menschlichen Sündhaftigkeit und »Verderbtheit« schon von der Sünde Adams her, andererseits jedoch mit dem äussersten Evolucionismus, der mit seiner optimistischen Weltanschauung nicht einmal eine echte Empfindung für die Sünde mehr haben kann.

II. **Die Glaubenslehre von der Erbsünde und die Verdrehungen dieser Lehre.** Die obligate Glaubenslehre sagt, dass die Erbsünde ein »allgemeiner, alle Menchen schon vor jeglicher eigener, persönlicher, freier Entscheidung einschliessender Zustand der Unerlöstheit ist, ein Zustand, der nicht einfach schon mit der Erschaffung des Menschen als solcher gegeben ist, sondern er entspringt der sündhaften Entscheidung, ausgeführt am Anfang der Geschichte«

(K. Rahner). Es handelt sich um die Sünde im bloss analogen Sinne, nicht aber um die Sünde in ihrer eigentlichen Bedeutung. Die Verdrehungen: a) Als ob die Sünde Adams in Geschlechtsverkehr bestanden hätte und dass dies in der Nachkommenschaft Unordnung im empfindungs- und gefühlsmässigen Begehren verursacht hätte; b) als ob es sich um eine Art physische Befleckung handeln würde und dass die Kirche uns zu glauben vorstellte, dass sich die Erbsünde auf biologische Weise verbreitet; c) als ob Adam alle Schuld hätte, da doch der hl. Paulus in erster Linie von der menschlichen Sündhaftigkeit überhaupt spricht, von »der Sünd der Welt« und von den persönlichen Sünden, wobei er allerdings wirklich die Sünde Adams als eines der Elemente in Betracht zieht, welches sich mit seinem Einfluss zwar auf alle spätere Sündhaftigkeit erstreckt, doch nur als Teilelement des Ganzen; d) als ob Gott wegen der Sünde Adams seinen ursprünglichen Plan geändert und sich nun die Erlösung durch Christus gedacht hätte (eine zu geringe Beachtung dessen, dass das Gerede von »zwei« göttlichen Plänen ein Anthropomorphismus ist).

**III. Die Erbsünde in der Hierarchie der Glaubenswahrheiten.** An erster Stelle steht Christus mit dem Ostergeheimnis des Todes und der Auferstehung; die Erbsünde ist der dunkle Hintergrund, an welchem umso heller das Geheimnis der Erlösung der Menschheit strahlt. In so einer Perspektive ist die Wahrheit von der Erbsünde kein »unerträglicher Alp«, sondern etwas durchaus anderes.

## Résumé

### DES PROBLÈMES CONCERNANT LE PÉCHÉ ORIGINEL

Anton Strle

Il y a, dans la présente étude, trois parties:

I. — **Les objections actuelles contre le fait du péché originel.** On entend dire, ces dernières années, que le péché originel a été »inventé« par s. Augustin. Il faut répondre à cela que s. Augustin n'a fait que développer ce qui a été l'objet de l'enseignement et de la pratique de l'Eglise avant lui. Il est vrai, cependant, qu'il y a dans la doctrine augustinienne des points qui ne font pas partie du contenu de la foi et qu'il serait difficile de défendre du point de vue théologique.

De même, on entend dire aujourd'hui, que la doctrine chrétienne du péché originel est contraire à la raison et humiliante pour l'homme. Cette tendance à nier le fait du péché originel tire son origine des exagérations luthériennes et jansénistes qui accentuent par trop la culpabilité humaine, d'autre part, elle procède de l'optimisme évolutionniste et de sa conception »innocente« du monde, où il n'y a pas de place pour le péché.

II. — **La doctrine catholique du péché originel et quelques erreurs sur le sujet.** L'Eglise catholique affirme que le péché originel est un »état général de non-rédemption enveloppant tous les hommes dès avant une décision personnelle, état qui ne provient pas du fait de la création de l'homme, mais qui a son origine dans une décision coupable qui a eu lieu au commencement de l'histoire« (K. Rahner). Il s'agit d'un péché au sens analogique.

Les erreurs concernant la doctrine du péché originel: a. — le premier péché serait une faute du domaine sexuel ce qui aurait introduit le désordre et la concupiscence dans ce domaine; b — Le péché originel serait quelque chose de physique; l'Eglise nous obligerait à croire qu'il se propage de façon

biologique; c. — on parle du péché originel comme si Adam était coupable de tout, alors que s. Paul parle, en premier lieu, de la culpabilité générale, du »péché du monde«, des péchés personnels, faisant mention, il est vrai, du péché d'Adam, qui a influencé sur la culpabilité ultérieure, mais uniquement comme partie de la culpabilité générale; d. — on s'imagine que le péché originel a provoqué un changement dans le plan de Dieu et que ce n'était qu'après lui que Dieu aurait résolu d'envoyer son Fils sur terre.

III. — **Le péché originel dans la hiérarchie des dogmes.** Dans cette hiérarchie le mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ occupe la première place. Le péché originel n'est que l'arrière-fond obscur, sur lequel brille d'un éclat particulier le mystère du rachat de l'homme. Dans cette perspective le dogme du péché originel n'est plus un »cauchemar insupportable« mais quelque chose de tout à fait différent.

# Eksistencialni pomen izvirnega greha\*

Anton Strle

Eden največjih krščanskih mislecev novejšega časa je Theodor Haecker (1879—1945). Odpor zoper liberalni protestantizem Harnacka in Troeltscha, glede katerih se more človek vprašati, ali še verujeta v Kristusovo božanstvo, je Haeckerja privedel do tega, da je l. 1921 v 42. letu svoje starosti prestopil v katoliško Cerkev. Odločilno je na ta njegov korak vplivalo njegovo spoštovanje in priznavanje celotne resničnosti, celotne realosti, naj bi jo našel kjerkoli. Pri tem ga je srečanje z deli kardinala J. H. Newmana še posebej poglobilo in spodbudilo. Odslej je Th. Haecker v bistvu vse svoje delo posvetil Cerkvi in njenemu poslanstvu v oznanjevanju evangelija.

Že l. 1933 so ga gestapovci aretirali, ker je pogumno opozarjal na pogubnost nacizma. Pozneje je bil znova aretiran. Nič več mu ni bilo dovoljeno javno govoriti ali tiskati. Bil je stalno policijsko nadziran. V Haeckerjevih dnevnikih, ki jih je kakor po čudežu rešil pred gestapovci in so izšli po njegovi smrti v tisku, zasledimo avtorjevo globoko versko življenje in globoke misli o vsebini krščanstva, med drugim tudi o izvirnem grehu. Iz izvirnega greha so se namreč nacisti zlasti radi norčevali. Sploh so se posmehovali krščanskim dogmam, češ da so mrtve in da jih je treba čim prej nadomestiti z živo in kipečega življenja polno nacionalno vero.<sup>1</sup> Th. Haecker je ob tem zapisal: »Mrtva resnica, za vas mrtva, a v sebi živa, je za celo neskončnost več kakor živa laž, in naj bi ta pridobila tudi ves svet in se oblekla v vso moč in sijaj sveta ter bila, kakor je prerokovano, gospodar tega sveta, pred katerim samo 7000 pravičnih ne pripogne kolen.«<sup>2</sup>

S Haeckerjem moremo upravičeno tudi mi reči: Krščanske verske resnice niso mrtve, ampak so življenje in moč. To velja tudi glede verske resnice o izvirnem grehu. Saj ima upoštevanje te resnice velik pomen 1. za gledanje na sam smisel človeškega življenja, 2. za nravno-duhovno življenje človeka in kristjana, 3. za vzgojo in samovzgojo.

## I. SMISEL ČLOVEŠKEGA ŽIVLJENJA V LUČI IZVIRNEGA GREHA

a) Priznavanje izvirnega greha je najprej nujno tudi priznavanje, da (po izražanju Bl. Pascala) »človek neizmerno presega človeka« in da so **prav vsi ljudje ustvarjeni za nadnaravni cilj, dosegljiv samo na temelju Kristusovega odrešenja.**

Človekovo bitje je odprto v brezmejnost in se more v polnosti umiriti le v dosegi nečesa, kar sam s svojimi močmi ne more uresničiti in tudi ne

\* Sestavek je bil prirejen za predavanje v Trstu 16. 3. 1973. Tu je nekoliko dopolnjen.

<sup>1</sup> Prim. Pij XI., okr. Mit brennender Sorge, v: Ljubljanski škof. list 1937, 66.

<sup>2</sup> Th. Haecker, Opuscula, München 1949, 97, nav. v: Fels 1 (1970) 110 sl.

zaslužiti, to se pravi v neposrednem zedinjenju z resnico, dobroto in lepoto, ki je Bog sam.<sup>3</sup> Verska resnica, da so vsi Adamovi potomci obremenjeni z izvirnim grehom, nam že sama po sebi kliče v spomin, da so vsi ljudje poklicani k nadnaravni blaženosti, »k samemu notranjemu občestvu z Bogom in k deležnosti pri njegovi lastni sreči« (CS 21, 3); pot do tega cilja pa je odprl Kristus s svojo smrtjo in vstajenjem prav vsem ljudem. Nikdar se ne bo mogel človek zadovoljiti s tem, kar more uresničiti sam s svojimi močmi in naj bi se napredek tehnike in znanosti dvignil do še tako nedoglednih višin.<sup>4</sup> Recimo, da bi se posrečilo človeštvu podaljšati življenje posameznika na tisoč ali še več let. Simone Beauvoir je v svojem romanu »Tous les hommes sont mortels« (Vsi ljudje so umrljivi) pokazala, da bi biološka »neumrljivost« napravila strašen dolgčas in nezaslišano gorje.<sup>5</sup>

Najgloblji smisel življenja sploh ne more biti golo biološko življenje, marveč skrivnost Ljubezni, ki se na najvišji, naravno nesluteni način podarja docela svobodno in nezasluženo umnim stvarjem, sposobnim svobodnega odgovora ljubezni.

To ima živo pred očmi Teilhard de Chardin. Ob mislih na človeške načrte in sanje o véliki zemeljski bodočnosti, o nekakšnem raju na zemlji, pravi: »... Če bo potrebno, bomo pluli od planeta do planeta, od ozvezdja do ozvezdja; če bodo začela ugašati, bomo ponesli plamen življenja naprej! Toda kam? Ali je zadnje ozvezdje manj umrljivo kakor naša zemlja? Kateri titan bo obvaroval materijo pred njenim neizprosnim razpadanjem in pred tem, da bi se ne zgrnila čez nas? Prišel bo dan, ko bo zemlja kakor velika okamenina krožila v siju... blede svetlobe in varovala naša okostja... Obstoji le en način prehoda k višjemu življenju, to je smrt. To je sprejem smrti v zaupanju na Povzročevavca življenja.«<sup>6</sup> Drugje Teilhard opisuje zemeljsko življenje kakor kletko, ki jo človeštvo nenehnoboljšuje. A naj bi jo napravilo še tako udobno in lepo — izhoda iz nje človek sam ne bi nikdar mogel najti in bi se končno zadušil. Brez Kristusa in njegovega odrešilnega dela ni za človeštvo nobenega izhoda iz te kletke in naj bi bila tudi z čistega zlata. Še na zadnji strani svojega dnevnika je Teilhard de Chardin na veliki četrtek 7. 4. 1955, tri dni pred svojo smrtjo, zapisal: »Kot zadnjega sovražnika bomo premagali smrt, kajti Kristus je vse spravil pod svojo oblast.«<sup>7</sup>

Omenjene misli Teilharda de Chardina je njegov redovni sobrat J. Daniélov povzel v znano opredelitev krščanskega upanja: »Krščansko upanje ni optimizem, temveč je obup, premagan z vero v vstalega Kristusa.«

Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Vpričo smrti postane uganka človeškega bivanja najtežja. Človeka mučijo ne le bolečine in napredujoči razkroj telesnih sil, ampak tudi, in to še bolj, strah pred večnim uničenjem.

<sup>3</sup> Prim. CS 41, 1.

<sup>4</sup> Prim. CS 10.

<sup>5</sup> Nav. J. Daniélou, *Le péché originel*, v: Cardinal Renard — L. Bouyer — Y. Congar — J. Daniélou, *Notre foi*, Beachesne, Paris 1967, 124.

<sup>6</sup> Teilhard de Chardin, *Meditacija o smrti*, z dne 15. jan. 1918, nav. H. de Lubac — K. Bergner, *Teilhard de Chardins Religiöse Welt*, Herder, Freiburg 1969, 66—70.

<sup>7</sup> T. de Chardin, nav. H. de Lubac, v op. 6 n. d., 74—76.



Z občutjem svojega srca pa pravilno sodi, ko z grozo zametuje in odklanja popolno uničenje in dokončni propad svoje osebe. Seme večnosti, ki ga človek nosi v sebi in ki ga ni mogoče skrčiti zgolj na tvar, se zoper smrt upira. Vsi naporji tehnike, čeprav so zelo koristni, ne morejo pomiriti človekovega občutja tesnobe: biološko podaljšanje trajanja življenja ne more utešiti tistega hrepenenja po še nadaljnjem življenju, ki ga ni mogoče odstraniti iz človeškega srca. — Medtem ko vpričo smrti odpove vsaka domišljija, pa Cerkev, poučena po božjem razodetju, zatrjuje, da je Bog človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj zemeljske bednosti. Krščanska vera vrh tega uči, da bo telesna smrt, s katero bi bilo človeku prizaneseno, če bi ne bil grešil, nekoč premagana, ko bo vsemogočni in usmiljeni Odrešenik človeka znova postavil v tisto stanje neodrešenosti, katerega je bil človek po svoji krivdi izgubil. Bog je namreč človeka poklical in ga kliče, naj bo s celotno svojo naravo z njim združen v večnem občestvu neminljivega božjega življenja« (CS 18, 1. 2.). — »Gotovo tudi kristjana bremeni nujnost in dolžnost, da se za ceno mnogih bridkosti bojuje zoper zlo in da pretrpi tudi smrt; toda pridružen velikonočni skrivnosti bo šel, potem ko je bil upodobljen po Kristusu v njegovi smrti, okrepljen z upanjem, vstajenju naproti. — To velja ne le za kristjane, ampak tudi za vse ljudi, ki so dobre volje in ki v njihovem srcu milost na neviden način deluje. Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednji človekov poklic v resnici samo eden, to se pravi božji, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo velikonočni skrivnosti« (CS 22). Zato pa je v Kristusu »ključ, središče in cilj vse človeške zgodovine« (CS 10, 2; 45, 2); in »pod vsemi spremembami obstoji marsikaj takega, kar se ne spreminja; in to ima svoj zadnji temelj v Kristusu, ki je isti včeraj, danes in na veke« (CS 10,2).

b) V zvezi z dejstvom, da so vsi ljudje ustvarjeni za nadnaravno občestvo z Bogom, uresničljivo le v Kristusu-Odrešeniku, nam verska resnica o izvirnem grehu dalje že sama po sebi kliče v spomin, da **vse človeštvo vseh časov in krajev v naravnem in še bolj v nadnaravnem pogledu sestavlja eno samo tesno medsebojno enoto.**

J. Ratzinger pravi: Za pravo razumevanje krščanstva in posebej za razumevanje nauka o izvirnem grehu je nujno treba upoštevati, da noben človek ni nekakšna »monada«, nihče izmed ljudi ni nekaj osamljenega; zato pa celota človeštva nikakor ni le vsota med seboj docela neodvisnih posameznikov. »Če bi,« pravi dobesedno Ratzinger, »obstajal samo Bog in vsota posameznih ljudi, potem bi krščanstvo ne bilo potrebno. Za zveličanje posameznikov more in bi mogel Bog v vsakem primeru poskrbeti direktno, neposredno; in to se tudi vedno znova zgodi. Bog ne potrebuje nobenih vmesnih vključevavcev, če naj vstopi v dušo posameznika, v katerem je globlje navzoč, kakor pa je tisti posameznik navzoč sam v sebi; nič ne more v človeka seči bliže in globlje kakor On, ki se dotika te stvari v najbolj notranji točki njenih globin. Za rešitev posameznika bi ne bila potrebna ne Cerkev ne odrešitvena zgodovina ne učlovečenje in trpljenje Boga na svetu. Toda ravno na tem mestu je treba postaviti trditev, ki nato sega naprej: Krščanska vera nima svojega izhodišča pri atomiziranem posamezniku, marveč prihaja iz vednosti, da zgolj posameznika ni; človek

je to, kar je, samo v zapletenosti v celoto — v človeštvo, v zgodovino, v kozmos, kakor pristoji človeku kot 'duhu v telesu' . . . Človek je tisto bitje, ki more obstajati samo tako, da obstaja odvisno od drugega . . . Postavljen je skoz in skoz v odnos in ne pride k samemu sebi sam po sebi, čeprav tudi ne brez sebe. Biti človek je biti skupaj z drugimi v vseh razsežnostih, ne le v vsakokratni sedanjosti, temveč tako, da je v vsakem človeku obenem navzoča tudi preteklost in bodočnost človeštva; in to človeštvo se tem bolj izkazuje kot resnično le en sam 'Adam', čim bolj o njem razmišljamo. Treba si je le poklicati v zavest, da naše duhovno življenje docela zavisi od sredstva govornice, in nato pristaviti, da govornica ni od danes: Govornica prihaja od daleč, celotna zgodovina jo je tkala in vstopa prek nje v nas kot neobhodno potreben pogoj naše sedanjosti, še več, kot stalni del te sedanjosti. In narobe: Človek je bitje, ki živi v smeri prihodnosti; bitje, ki se neprestano snuje prek svojega trenutka in bi ne moglo eksistirati, če bi se nenadoma znašlo kot nekaj, kar nima prihodnosti . . . Cerkev in krščanstvo sta sploh tukaj le zaradi zgodovine, zaradi kolektivnih prepletosti, ki oblikujejo človeka . . . Smisel Cerkve in krščanstva je ta, da opravljata službo za zgodovino, da zlamljata ali preobrazata kolektivno utesnujočo mrežo, ki sestavlja kraj človeške eksistence. Kakor nam prikazuje pismo Efežanom, je obstojalo Kristusovo odrešitjsko delo ravno v tem, da je na kolena spravil tiste moči in oblasti, v katerih je Origen v nadaljnjem razlaganju tega teksta videl na delu kolektivne sile, ki človeka uklepajo: moč okolja, narodnega izročila; moč tistega nekoga, ki človeka tišči k tlom in ga uničuje. Kategorije, kakor so izvirni greh, vstajenje mesa, poslednja sodba itd., je sploh mogoče razumeti le s tega izhodišča. Saj je sedež izvirnega greha treba iskati ravno v tej kolektivni mreži, ki je kot vnaprejšnja duhovna danost tukaj že pred posameznikovo eksistenco, ne pa v kakem biološkem podedovanju med samimi posamezniki, ki so drugače med seboj popolnoma ločeni. Govoriti o izvirnem grehu pomeni prav to, da noben človek ne more več začeti ob ničli, v stanju integritete, nenačetosti od zgodovine. Nihče ne stoji v tistem neokrnjenem začetnem stanju, v katerem bi se mu bilo treba le svobodno udeleževati in razviti svojo dobrost; vsakdo živi v neki takšni zapletenosti z drugimi, ki je del njegove eksistence same . . . Tudi pojem odrešenja ima svoj smisel le na tej ravni; ne nanaša se na ločeno monadično usodo posameznika. Raven stvarnosti krščanstva je torej treba iskati tukaj, na področju, ki ga zaradi pomanjkanja boljše besede moremo označiti kot področje zgodovinskosti . . . Biti kristjan je po svoji prvi usmerjenosti ne individualna, temveč socialna karizma. Ta in ta človek ni kristjan zato, ker pridejo do zveličanja le kristjani; kristjan je namreč zato, ker ima krščanska diakonija (služenje) smisel za zgodovino in je zgodovini potrebna.«

Z druge strani pa krščanstvo ni kolektivizem, kjer bi bil posameznik le številka. Zato Ratzinger k temu, kar smo prej navedli, pristavlja: »Tukaj je potreben še zelo odločilen nadaljnji korak, ki se na prvi pogled zdi naravnost nasprotje tega, kar smo povedali, v resnici pa je nujna posledica tega, kar smo doslej razmislili. Če je namreč človek zato kristjan, da bi izvrševal svoj delež diakonije za celoto, potem to hkrati pomeni, da krščanstvo ravno zaradi tega odnosa do celote živi iz **posameznika** in v smeri

k posamezniku, kajti samo iz posameznika more izhajati spremenitev zgodovine, zlom diktature okolja. Zdi se mi — pravi Ratzinger —, da je tukaj utemeljeno tisto za ostale svetovne religije in za današnjega človeka vedno znova docela neumljivo dejstvo, da v krščanstvu navsezadnje vse zavisi od **posameznika**, od človeka Jezusa iz Nazareta, od njega, ki ga je okolje — javno mnenje — križalo in ki je na svojem križu zlomil ravno to moč ‚nekoga‘, moč anonimnosti, ki človeka drži ujetega. Nasproti tej anonimnosti stoji zdaj ime nekega posameznika: Jezusa Kristusa, ki človeka kliče, naj gre za njim, to se pravi, naj kakor On vzame svoj križ, da bi križan premagal svet in prispeval k prenovi zgodovine. Prav zato, ker krščanstvo hoče zgodovino kot celoto, je poziv krščanstva obrnjen radikalno na posameznika; prav zato visi krščanstvo kot celota na **tistem** edinem posamezniku, v katerem se je izvršil prodor skozi steno zapadlosti močem in oblastem . . . V edinega posameznika, Jezusa Kristusa, verujemo kot odrešenje in zveličanje sveta. Posameznik je odrešenje celote, in celota prejema svoje odrešenje samo od posameznika, Kristusa, ki prav v tem neha biti samo zase.«<sup>8</sup>

c) Resnica o izvirnem grehu je — kakor smo že poudarili — v hierarhiji verskih resnic temno ozadje, na katerem šele zasije skrivnost našega odrešenja v vsem svojem bogastvu, globini in daljnosežnosti. Na mračnem ozadju zapletenosti slehernega človeka v tisti greh sveta, ki ima svoj izvir že v prvem jutru človeške zgodovine, tem lepše in tem veličastneje žari **prava podoba Kristusa-Odrešenika**, »nedoumljivo bogastvo Kristusovo« (Ef 3, 8), največji in najlepši pojav božje ljubezni (prim. 2 Kor 4, 6), s tem pa tudi veličastnost poslednjega smisla človeškega življenja.

Na to misli kardinal J. Daniélou, ko pravi: »Če bi bilo zlo le dejstvo zle volje človeka-posameznika, bi ne bilo Jezusu treba nič drugega, kakor da bi bil profesor morale, ki naj bi dajal modre nasvete in dober zgled. Toda tak Jezus, ki je Jezus mnogih naših sodobnikov, nas absolutno ne zanima in tudi ni nikdar eksistirал. Profesorji morale niso nikoli nikogar odrešili. Imeli smo jih že od nekdanj, a vedno so nas pustili v naši mizeriji. Toda Jezus ni prišel zato, da bi pridigal moralno, temveč da bi uničil zlo v njegovi korenini. In zato nas Jezus zanima. Stopil je v brezno bede, kakršno je za človeka nedostopno. Prodril je prav do globin zla in smrti. Spustil se je tja, kamor niso dospeli ne Buda ne Sokrat ne Marx. Zato v tem samo on prinaša odgovor na skrivnost zla, edini odgovor, ki ni brezpomembno govoričenje in porogljivo besedovanje — namreč premagal ga je. — Zato pa so vsi resnično globoki ljudje v zgodovini krščanstva, od Pavla do Avguština, od Lutra do Janeza Vianneya, od Péguya do Bernanosa, čutili, da je nauk o izvirnem grehu izraz prave globine krščanstva, in so silno odklanjali nauke, kakršen je Pelagijev, nauke, ki so skrčili ta greh na golo moralno realnost. Skrivnost greha in skrivnost odrešenja spadata na isto bivanjsko raven, tisto raven, ki je lastna posebnemu redu krščanskega razodetja. Poplitveno, plehko krščanstvo nekaterih naših sodobnikov, krščanstvo brez greha in brez odrešenja, je hitro v nevarnosti, da nikogar več ne zanima. Ker ima svoje mesto v zadnjih vprašanjih, ker sega do

<sup>8</sup> J. Ratzinger, Einführung in das Christentum,<sup>3</sup> Kösel — V., München 1968, 199—204.

skrajnih globin bede in do skrajnih vrhuncev veličine, zato Kristus ne neha svetiti na obzorju človeštva kot najvišji in poslednji odgovor in še naprej zanima ljudi, kljub spačeni podobi, kakršno daje o tem vse preveč kristjanov. Zato pa izvirni greh ostane bistveni člen naše vere.<sup>9</sup>

## II. VERSKA RESNICA O IZVIRNEM GREHU IN NRAVNO-DUHOVNO ŽIVLJENJE

Vsaj v določenem pomenu drži ena od važnih misli p. Teilharda de Chardina: »Bog ustvarja stvari, da ustvarjajo.« Misel moremo nadaljevati in reči: Bog je človeštvo odrešil tako, da pri uresničevanju odrešenja samo sodeluje. In ker se ideja o odrešenju v jedru krije z idejo o smislu človeškega življenja, lahko rečemo: Smisel življenja je z ene strani nekaj, kar je človeku dano brez njegovih zaslug, z druge strani pa naj pri dejanskem uresničevanju smisla svojega življenja sodeluje v dialogu z Bogom in v povezanosti s soljudmi. In to sodelovanje dobiva svojo konkretno obliko v človekovem nravno-duhovnem življenju, pri čemer je brez dvoma zelo važno upoštevati tudi verski nauk o izvirnem grehu; saj je za oblikovanje nramnega življenja sploh in tudi za intenzivnejše duhovno življenje kristjana odločilnega pomena prav računanje z vso resnico o sebi in o soljudeh.

a) Ko gre za izvirni greh, se je treba **varovati obeh skrajnosti**. Odklanjati je treba tako optimizem starega in novega poganstva kakor tudi pesimizem starega ali novega kova.

Človek potrebuje Kristusa ne le kot dovršitelja tega, česar ne more doseči s svojimi lastnimi silami, marveč **tudi kot odrešenika iz človeške slabosti** in grešne bednosti. Če danes nekateri trdijo, da za odrešenje zadostuje le ljubezen do bližnjega, navsezadnje le tehnični napredek z dodatkom najboljše družbene ureditve, je treba pomisliti, da ljubezen do bližnjega sama iz sebe nima korenin in bo kaj kmalu shirala. Holandski teolog J. H. Walgrave pravi: »Najbolj popolna tehnika je nesposobna prebuditi najmanjši atom ljubezni. Ljubezen izhaja iz globljega področja naše svobode, kakor pa je tisto, v čemer ima svoj izvor tehnološki načrt obvladovanja narave . . . V načrtu ljubezni moramo napadati samega sebe, svoj napuh, svoj egoizem in svojo voljo po moči; napadati skrivnost zla, ki je v nas. Tu se mora izvršiti ‚samospreobrnjenje‘, katerega ne more uresničiti nobena vrsta tehnike ali socialne ureditve . . . Celo tam, kjer je kriminalnost v celoti preprečena, more ljubezen, ki daje življenju ves njegov smisel, biti totalno odsotna.«<sup>10</sup> Znameniti mislec svetovnega slovesa J. Huitzinga pa je v knjigi iz l. 1946 zapisal: »Pred svojimi očmi imamo razvaline sveta, ki nam je bil drag; zato pa sedaj vemo bolje kakor pa katerikoli rodovi pred nami, do kakšne neomejene mere more seči človekova pokvarjenost v svoji brezvestnosti in zaslepljenosti. Zemeljsko ne zadostuje kot zdravilo. Dopolnilo duše, katerega človeštvo potrebuje, bo mogoče najti le v sferah, kjer se

<sup>9</sup> J. Daniélou, v op. 5 n. d., 132—134.

<sup>10</sup> J. H. Walgrave — E. Brutsaert, *Un salut aux dimensions du monde*, Cerf, Paris 1970, 76.



usmiljenje združuje z resnico, kjer se mir in pravičnost poljubljata ... Da najdemo navdihnjenje, ki je nujni temelj sleherne etike, slehernega zaupanja in odgovornosti, slehernega pomena prava in humanosti, se mora človek znova naučiti — da je on sam bitje, ki živi od milosti in potrebuje odrešenja.«<sup>11</sup> Ali kakor pravi filozof F. X. Baader: Potrebno nam je »centralno srce«, Kristus, ob katerem dobivamo vedno novih moči za ureničevanje občestva z drugimi osebami, brez česar ni odrešenja.<sup>12</sup>

Vendar pa po katoliškem nauku človek po izvirnem grehu **ni tako globoko ranjen, da bi bil sposoben le zla in greha**, da bi bil njegov razum v odnosu do Boga samo temà in da bi bila moč svobodne volje tako zlomljena, da svobodna volja v nravnih stvareh — kakor je trdil Luter — sploh ne bi obstajala.

Bl. Pascal polaga glede na to Cerkvi na jezik tele besede: »Če se človek povišuje, ga jaz ponižujem; če se ponižuje, ga jaz povišujem.« V urah, ko vlada pesimizem, oznanja Cerkev optimizem, in narobe, ne da bi kdaj sama sebi nasprotovala. Ko so Pelagij in njegovi privrženci — pelagijanci — skušali vzpostaviti religijo človekove samozadostnosti, je Cerkev naglašala človekovo izvirno, temeljno grešnost, človekov pradavni padec, ki sega s svojimi posledicami v vse potomstvo. Ko pa so protestanti in janzenisti zlorabljali trditve sv. Avgušтина in pretiravali človekovo bednost v nravnem in spoznavnem pogledu, je Cerkev z veliko močjo in vnmò zatrjevala, da tudi še po padcu v greh človekova narava ostane v jedru dobra, in zlasti, da človeku milost nikoli ne manjka. V svoji teologiji milosti in greha Cerkev izrazito osvetljuje in poudarja dva vidika nadnaravnega v kristjanu: en vidik je v tem, da milost človeka pobožanstvuje, drugi vidik je v tem, da ga ozdravlja.<sup>13</sup>

Tako je Cerkev razen skrajno mrkih luteranskih pretiravanj glede izvirnega greha obsodila tudi razne trditve M. Bajusa, K. Janzenija in P. Quesnela iz konca 16., srede 17. in začetka 18. stoletja. Npr. tele stavke: »Vsa dela nevernih so grehi, in kreposti filozofov so zablode.« »Svobodna volja je brez pomoči božje milosti sposobna samo za greh.«<sup>14</sup> — »Kljub hotenju in kljub prizadevanjem je pravičnim z močmi, ki jih imajo v sedanjem stanju, nemogoče spolnjevati božje zapovedi: manjka jim tudi milost, ki bi omogočila spolnjevanje.« »Kristus ni za vse umrl ali preлил svojo kri.«<sup>15</sup> — »Volja, ki je ne prehitveva milost, ima luč samo za zablodo, gorečnost samo za to, da se vrže v prepad, moč le za to, da se rani; sposobna je vsakega zla in nesposobna za karkoli dobrega.«<sup>16</sup>

Če se zamislimo v navedene mrke janzenistične stavke, potem se nam lahko posveti, kako zelo koristno vlogo je v zgodovini Cerkve odigralo cerkveno učiteljstvo tudi s svojimi obsodbami, ne z obsodbami ljudi, marveč z zavrnitvijo njihovih krivih nauk, ki bi mogli tako usodno ohromiti pogumno nravno prizadevanje kristjanov samih in obenem zastrupljati njihov odnos do nekristjanov in do neverujočih.

<sup>11</sup> J. Huitzinga, nav. Walgrave, v op. 10 n. d., 79.

<sup>12</sup> Nav. Walgrave, n. d., 80.

<sup>13</sup> Glej H. Rondet, v: H. Rondet — E. Boudes — G. Martelet, Pêché originel et pêché d'Adam, Cerf, Paris 1969, 14 sl.

<sup>14</sup> Denz. 1025 in 1027.

<sup>15</sup> Denz. 1092 in 1096.

<sup>16</sup> Denz. 1389.



b) Ne optimistične utvare ne janzenistična mrkosti ne moreta biti brez škode v nravnem življenju, smo ugotovili. Kaj pa katoliški nauk **pozitivno uči o posledicah izvirnega greha in njihovem pomenu za nravno-duhovno življenje?**

Papež Pij XII. je ta nauk izrazil v govoru 22. maja 1941 ženski mladini: »Izvirni greh je bil v vaši duši izbrisan z očiščujočo in posvečujočo milostjo, ki vas je kot božje otroke in dediče nebes spravila z Bogom. Toda pustil je v vas žalostno Adamovo dediščino: izgubo notranjega ravnotežja, upornost, ki jo je čutil celo veliki apostol Pavel, ko se je veselil božje postave po notranjem človeku, čutil pa je v svojih udih drugo postavo, postavo greha (prim. Rimlj 7, 22. 23). S to postavo strasti in neurejenih nagnjenj, ki nikdar niso docela ukročena, se kot zaveznik mesa in sveta zarotniško povezuje angel satanov (2 Kor 12, 7) in nadleguje dušo s skušnjavami. To je vojska med mesom in duhom, o kateri tako jasno govori božje razodetje, da bi bilo nespametno mnenje, kakor da more človeško življenje brez čuječnosti in brez boja ostati čisto.«<sup>17</sup>

Tudi resnično spreobrnjeni in notranje opravičeni človek torej še ohranja v sebi tisto, kar teologija imenuje »poželjivost«, ki sama po sebi nikakor ni greh, a tiči v človeku kot »netivo« zlega in povzročča, da brez zatajevanja samega sebe, brez vedno novega očiščevanja in brez notranjega odpovedovanja sebičnosti ne more živeti takšnega življenja, ki bi bilo v polni meri vredno človeka in kristjana. Zatajevanje samega sebe je nujen pogoj za vztrajanje in napredek v ljubezni. Ljubezen more napredovati v nas le pod pogojem, da ob podpori božje milosti z zatajevanjem popravljamo in očiščujemo naravo. Duhovno življenje kristjana je namreč sprejemanje samega božjega življenja; je odprtost človeka za božji dar in za božje delovanje; prizadevanje za to, da bi mogla rasti v njem božja ljubezen prav do tega, da bi popolnoma prešinila njegovo bitje, tako da bi njegova dejanja navdihovala samo nesebična ljubezen do Boga in do ljudi. Ker pa naj ljubezen prepoji egoistično naravo, ker vsak človek, tudi s krstom opravičeni, nosi v sebi skupaj s poželjivostjo neprestano ogrožanje s strani upora čutov zoper razum in razuma zoper Boga, zato mora kristjan vztrajati v stanju stalne čuječnosti in nezaupanja do spontanosti svojih nagnjenj in téženj.<sup>18</sup> Vendar B. Härring, eden od najbolj znanih današnjih moralistov, po pravici dostavlja k temu, da naša nazaj se ozirajoča kontrola in čuječnost ne sme postati krčevita in prevladujoča v tolikšni meri, da bi morala s tem trpeti neposredna odprtost za vrednote, ki jih srečujemo.<sup>19</sup> In nikoli ne sme po krščanskem gledanju iti za to, da bi hoteli v sebi zamoriti naravna čustva in nagnjenja. Zatajevanje mora veljati le temu, kar je nezdravega in neurejenega, to se pravi, staremu, samogospodovalnemu človeku. Pri tem velja boj v prvi vrsti napuhu in neurejenemu iskanju samega sebe, torej egoizmu, ki onečiščujeta srce in voljo s posled-

<sup>17</sup> Pij XII., nagovor »Viva gioia è per noi«, nav. F. Holböck, *Libera nos a malo. Überlegungen zur Kirchenkrise*, Pustet, Salzburg—München 1972, 133.

<sup>18</sup> Prim. Ch. Baumgartner, *Le péché originel*, Desclée, Paris 1969, 29 sl.

<sup>19</sup> B. Härring, *Das Gesetz Christi, Moraltheologie*, Wewel — V., Freiburg i. Br. 1954<sup>2</sup>, 348.

camo izvirnega greha prizadetega človeka in od tam zavajata na napačno pot telesno-duševne človekove sile in nagone.<sup>20</sup>

Cilj krščanskega življenja seveda nikakor **ni negativen**. Ne gre za uničevanje zaradi uničevanja. Samoodpoved in samozataja sta upravičena le kot pogoj in sredstvo; nikoli ne cilj, nikdar absolutni cilj. Pšenično zrno pade v zemljo in umre, da ne ostane samo, ampak da obrodi obilo sadu (prim. Jan 12, 24). Kristjan išče zedinjenja z Bogom v Kristusu in v njem z ljudmi; upa v vstajenje ljudi in vsega vesoljstva v Kristusu.<sup>21</sup>

Eno je treba tukaj še posebej poudariti. Največje zlo padlega človeštva je po trditvi sv. Avguština oddaljenost od Boga, pomanjkanje božjega otroštva. Ljudska pridiga pa se, žal, večkrat izraža tako, kakor da bi **čutno** poželenje bilo najhujša posledica izvirnega greha in korenina vsega zla. Dejansko je čutna poželjivost le ena od glavnih korenin, poleg katere obstoji še hujša in nevarnejša: **napuh**, ki deluje v človekovem **duhovnem** počelu. Počutnost in napuh — oboje zajema celotnega človeka in more biti premagano le iz moči celotnega človeka. Samo iz krotitve duha in hkrati iz obvladovanja čutov je mogoče premagovati čutno poželjivost. In samo človek, ki se vadi v ponižnosti pred Bogom tudi na področju telesa in se tudi v pogledu na telo sklanja pod križ in trpljenje, pravi Häring, more premagati napuh, ki ima sedež v človekovem duhu. Celotni človek, telo in duša, delujeta skupaj. Človekove telesno-duševne plati ni mogoče spraviti v red brez urejenega duha. Telesne človekove prvine ne morejo v polno človeškem smislu zapasti neredu, če je duh obvladan. Še več: to, kar je duhovnega, se sploh ne more zares uveljaviti, ne da bi zraven govorila tudi telesna komponenta.<sup>22</sup>

»Razmerje do telesa« — poudarja B. Häring — »je sploh odločilno za krščansko vrednotenje duhovnega življenja in zdravja. Krščanski odnos do telesa se drži napetosti polne sredine med spiritualistično-dualistično sovražnostjo do telesa in materialistično-vitalističnim oboževanjem telesa, med naivnim optimizmom, ki ničesar ne ve o izvirnem grehu, in mračnim pesimizmom, ki v telesu ne vidi nič od veličastva ustvarjenosti in odrešenosti . . . Duša in telo kot celota sta ustvarjena po božji podobi (prim. 1 Mojz 1, 27). Hoja za Kristusom ni le uresničevanje bogopodobnosti v duši, marveč tudi izoblikovanje odsevanja bogopodobnosti v telesu, delo v smeri k polnemu sijaju božjega veličastva v telesu na dan vstajenja . . . Glavna korenina grešnosti, napuh, ima sedež v duhu. Vendar je zelo boleče izkustvo zajeto v Pavlovem nauku o ‚mesu‘ (sarx), da namreč vedno znova čutimo, kako izhaja upor zoper duha in božjo postavbo iz čutnega telesa, da ima tukaj zlo mnogoterna vpadna vrata. To je vzrok, da sv. Pavel (v skladu z Gospodovo besedo: ‚Duh je sicer voljan, ali meso je slabo‘) govori: ‚Zatiram svoje telo in ga devljem v sužnost‘ (1 Kor 9, 27). Zato velja tudi povsem splošna zahteva, da moramo ‚na svojem telesu okrog nositi umiranje Jezusovo‘, ‚mortificatio Christi‘ (2 Kor 4, 10); seveda pa ne le na svojem telesu — tudi k neredu se nagibajočo voljo moramo

<sup>20</sup> B. Häring, v op. 19 n. d., 347.

<sup>21</sup> Ch. Baumgartner v op. 18 n. d., 29.

<sup>22</sup> B. Häring, v op. 19 n. d., 104 sl.

postavljati pod križ —, da se tudi življenje Jezusovo na našem telesu razodene'.<sup>23</sup>

Th. Haecker je nekaj časa pred svojo smrtjo, ko se je že tudi na zunaj jasno kazalo, kam je ljudi privedel nacizem s svojo samozavestno tajitvijo izvirnega greha in potrebnosti odrešenja, zapisal: »Nevarljivo znamenje krivega preroka, preroka 'sveta', je, da človeku odkrito ali prikrito dopoveduje, da je pot odrešenja široka in da so vrata prostorna, ko je vendar v resnici in po božji volji pot ozka in so vrata tesna.«<sup>24</sup> Podobno misel je pred nedavnim izrekel znani zagrebški nevropsihiater dr. Andjelko Vujatović, ko je z vso močjo poudaril, da je »dolce vita cristiana herezija naše dobe«. <sup>25</sup> Seveda pa takšno »sladko« življenje postane kaj kmalu strašno grenko, medtem ko vztrajno ravnanje po resnici in po božji volji privede človeka do tega, da se more po besedah 1 Pet 1, 8 ob vseh stiskah vendar že na tem svetu v globini srca »radovati v neizrekljivem in veličastnem veselju«, ko ve, kakšni veličastni spolnitvi smisla svojega življenja se približuje.

### III. POMEN DEJSTVA IZVIRNEGA GREHA ZA VZGOJO IN SAMOVZGOJO

Eden od največjih vzgojeslovcev našega časa je gotovo Fr. W. Foerster. Bil je mož izredne izobrazbe, mislec in politik, posebej znan tudi kot največji in najdoslednejši nasprotnik nemškega nacizma in hitlerjanstva. Umrl je pred 7 leti, 9. jan. 1966 v Kilchbergu v Švici, star 96 let, a do konca jasnih misli. Več kot pol stoletja je intenzivno opazoval in sodoživljal kulturno in politično življenje Evrope in vsega sveta in v to življenje sam stalno aktivno posegal. Svoje življenje, svoj duhovni razvoj in svoja srečavanja z velikimi osebnostmi ter s kulturnimi, političnimi in miselnimi tokovi je opisal v 719 strani obsegajoči knjigi z naslovom »Erlebte Weltgeschichte 1869—1953. Memoiren« (»Doživljena svetovna zgodovina 1859—1953. Spomini«).<sup>26</sup> Izdal jo je v 84. letu svoje starosti. Iz nje je vidno, da je ta mož v resnici »vse svoje bogato življenje posvetil samo enemu cilju — borbi za vse dobro, čisto in plemenito in borbi proti vsemu, kar ogroža resnico, dobroto in pravico«, kakor pravi p. dr. R. Tominec.<sup>27</sup> O istem priča dolga vrsta drugih Foersterjevih knjig, med njimi takih, ki so dosegle svetovno slavo. Praktično-vzgojne knjige, npr. »Jugendlehre«, »Lebenskunde« in »Lebensführung« do so doživele vsaka do 100 000 ali precej nad 100 000 naklade in mnogo prevodov.<sup>27a</sup>

<sup>23</sup> Häring, n. d. 993 sl.

<sup>24</sup> Th. Haecker, Tag- und Nachtbücher, München 1947, 8. 2. 1945, nav. v: Fels 1 (1970) 110 sl.

<sup>25</sup> Dr. Andjelko Vujatović, Umjesto Boga protiv straha se daju tablete, v: Glas koncila, 9. 3. 1969, 5.

<sup>26</sup> Fr. W. Foerster, Erlebte Weltgeschichte, Glock und Lutz, Nürnberg 1954.

<sup>27</sup> P. dr. Roman Tominec, v: Dr. Fr. W. Foerster, Življenja modrost. Prev. F. Tominec, A. Sfiligoj, Ljubljana 1946, Predgovor.

<sup>27a</sup> Pri roki mi je Jugendlehre, Rotapfel — V., Erlenbach—Zürich und Leipzig 1929, 111.—115. Tausend; Lebenskunde pri isti založbi 1929, 91.—95. Tausend, prevedena v skoraj vse evropske jezike, tudi v slovenščino, 1. 1946; Lebensführung, pri isti založbi isto leto, 140. Tausend.

Foerster se je rodil v protestantski družini v Berlinu. Oče, arhitekt in inženir, in mati sta bila visoko izobrazena in po življenju plemenita, toda vera praktično ni imela v družinskem življenju nobenega vpliva. Tako je bil Wilhelm glede vere prepuščen zgolj lastnemu razmišljanju. Sam pravi v svoji »Doživljeni zgodovini«: Moja pot k veri je bila istovetna z mojo potjo k stvarnosti življenja in h konkretnemu opazovanju človeške narave — v sebi in zunaj sebe. Prav tako je slonel ves razvoj mojih pedagoških idej na rastočem odvratu do abstraktnih teorij in na zavestni vrnitvi h globokim pogojem razvoja človeškega značaja.«<sup>28</sup>

Kakor hitro pa je res veroval, je že stal na drugem bregu kakor njegovi svojci: ne verski brezbriznež in tudi ne protestant, ampak po svojem notranjem prepričanju in svoji usmerjenosti ter izražanju katoličan, čeprav nikoli ni formalno prestopil v katoliško Cerkev. Sam opisuje, kako ga je vernost takoj spravila v nasprotje z njegovo ljubljeno družino, ko se je, kakor pravi, »prebudil iz sanj modernega človeka kot veren kristjan«. Bilo je to šele nekako v 30. letu starosti. K temu dostavlja: »Tako sem veroval v učlovečenega Boga in nisem mogel več razumeti, da more kdo verovati v Boga in duhovno doživeti Golgoto, a vendar dvomiti o tem, da je tukaj skozi zemeljsko luč prodrla luč od večne luči. Prodor te luči se je izvršil v moji notranjosti na potovanju v Ameriko pomladi l. 1899, ko sem bil vse dneve čisto sam s seboj in sem mogel marsikaj misliti do konca, kar je bilo v meni počasi dozorelo.«<sup>29</sup> V Ameriki je zlasti ob Pittsburgu, tem modernem kaosu, živo začutil, da more »le Kristus biti tisto počelo reda, ki je nujno potrebno moderni tehnični kulturi.«<sup>30</sup> Katoliško Cerkev je doživel v Ameriki kakor bolničarko, ki streže bolnemu človeku, namreč Ameriki. Znameniti psiholog Felix Adler je Foersterja v ZDA večkrat povabil na predavanja, ki so jih prirejale t. i. »etične družbe«. Ob tem je Foerster spoznal ob vseh delnih uspehih velike temeljne neuspehe etičnega gibanja, ki ni računalo ne z vero samo in ne z dejanskim človekovim stanjem, se pravi, s človekovo ranjenostjo po izvirnem grehu. Na verski nauk o izvirnem grehu je bil Foerster posebno pozoren že mnogo prej, preden je prišel do vere. O imenovanih etičnih družbah Foerster sam pripominja: »Vsi natančno vemo: v nas deluje kakor brezno globoko zakoreninjeno nagnjenje k odpadu od nevidnega sveta v vidni svet in njegovo zakonitost. Krščanska religija imenuje to duhovno slabost 'posledico izvirnega greha'. A že Evripidova Phaidra je ta prvotni odpad imenovala z njegovim pravim imenom.«<sup>31</sup>

Na potovanju v Ameriko je Foerster med drugim videl, kako se je neki navdušeni, visoko stoječi oznanjevalec etike brez verske utemeljitve in seveda brez upoštevanja človeške slabosti kar naenkrat ločil od svoje dobre žene, s katero je imel tri otroke, in je ta korak še opravičeval s svetopisemsko zgodbo o gorečem grmu.<sup>32</sup> Presenetila so ta opazovanja

<sup>28</sup> Fr. W. Foerster, *Erlebte W.*, 140.

<sup>29</sup> Foerster, *Erlebte W.*, 156.

<sup>30</sup> Foerster, n. d., 157 sl.

<sup>31</sup> Foerster, n. d., 158.

<sup>32</sup> Foerster, n. d., 158.



Foersterja zlasti še zato, ker je precej časa tudi sam mnogo pričakoval od takšnih etičnih družb in se zanje navduševal.

L. 1901 je v Zürichu v Švici pričel s svojimi znamenitimi vzgojnimi tečaji. V začetku ni pri vzgoji upošteval ne vere ne dejstva izvirnega greha. Čim več izkušenj pa si je pridobival, tem bolj jasno mu je bilo, kako potrebno je pri vzgoji, če naj zares globoko poseže, upoštevati opozorilo sv. Anzelma Canterburyjskega: »Nondum considerasti quanti sit ponderis peccatum«, »Nisi še premislil, kolikšna je teža greha.«<sup>33</sup>

Istočasno s svojimi vzgojnimi tečaji je Foerster predaval na vseučilišču v Zürichu. L. 1911 je tukaj imel predavanje, ki je vzbudilo veliko razburjenje in razpravljanje o »Foersterjevem primeru« (»Fall Foerster«). Téma predavanja je bila »Smisel in bistvo nauka o izvirnem grehu«. Tu je postavil tezo, da **vzgojeslovje brez razumevanja te resnice sploh ne more niti od daleč razumeti skrivnosti dvojne narave človeške volje oziroma njene notranje razklanosti.**<sup>34</sup> Abstraktne teorije pozabljajo na človekovo slabost, izvirajočo iz izvirnega greha. Plitva intelektualistično-naturalistična vzgoja opušča verske nagibe, ki so, če jih vzgojitelj res ustrezno podaja, neprecenljive vrednosti. Takšna naturalistična vzgoja bi tudi hotela npr. odpraviti sleherno potezo strogosti pri vzgajanju; s tem pa mladim ljudem samo škoduje. **Kazni** — pravi Foerster — ne smemo odpraviti, temveč jo humanizirati (počlovečiti). Če namreč mlad človek ne doživi najbolj osnovnega izkustva notranjega prerodenja, se pravi, izkustva kesanja, krivde in zadoščevanja, nimamo niti najmanjšega jamstva, da bo v prihodnosti dorastel novim skušnjavam.<sup>35</sup>

Ti temeljni uvidi prevevajo vse Foersterjeve knjige, naj bodo bolj teoretičnega ali pa čisto praktično vzgojnega značaja.

Ustavimo se čisto kratko ob knjigi z naslovom »Religion und Charakterbildung« (Religija in oblikovanje značaja). V predgovoru Foerster odstranja nesporedumljenje, ki se je bilo razširilo ponekod glede njegove miselnosti in dela. Foerster se je pri svojem delovanju omejil, tako pravi sam, na нравno in vzgojeslovno stvarnost. Iz tega so nekateri napačno sklepali, kakor da mu je religija in vse, kar spada k njej, le zadnja metafizična osvetlitev stvarnosti, ne pa nepogrešljivi in nenadomestljivi temelj vsega nraavnega in vzgojeslovnega dela. V resnici pa je Foerster po notranjem izkustvu, opazovanju življenja, pedagoškem izkustvu, pa tudi s psihološkim in družboslovnim pretehtavanjem prišel do spoznanja, kako popolnoma nezadostno je vsako vodstvo duš, ki ni **osnovano na veri in na upoštevanju globoko segajočih posledic izvirnega greha.** Žal, da dejansko tudi kristjani v praksi vse premalo upoštevaajo zaklade krščanstva.<sup>36</sup> Zlasti pa se kristjani varajo, če mislijo, da domnevno modernizirano, nevtralizirano in od vsake verske skrivnosti oproščeno krščanstvo, s katerim

<sup>33</sup> Foerster, Religion und Charakterbildung, Rotapfel — V., Zürich, 7. bis 12. Tausend, 1926, 83.

<sup>34</sup> Foerster, Erlebte W., 133.

<sup>35</sup> Foerster, n. d., 141.

<sup>36</sup> Foerster, Rel. u. Charakterbildung, 8.



nekateri mislijo spodriniti izrazito konfesionalni verski pouk, more resnično nadomestiti tiste značaj oblikujoče vplive, ki so doslej izhajali iz verskega pouka, ako ni bil zvođenel.<sup>37</sup>

Posebej je v tej knjigi posvečenih kar dvoje poglavij izvirnemu grehu. Eno nosi naslov »Nauk o izvirnem grehu in moderna pedagogika« in obsega 39 strani (100—139), drugo pa »Kaj iz dejstev izvirnega greha sledi za vzgojo« in obsega 24 strani (139—154).

Navedimo le nekatere stvari iz poglavja, ki je omenjeno na zadnjem mestu. — Najprej Foerster navaja svoja spoznanja o »**psihologiji značajnosti**«. »Nauk o izvirnem grehu,« pravi, nas **od golih simptomov vodi k pravemu sedežu zla**. Brez dvoma je ravno površnost moderne npravne vzgoje v tem, da se skuša spoprijeti s posameznimi razvadami in napakami, kakor so laž, pohlepnost po imetju itd. . . . Tisto temeljno stanje pa, ki je na izviru nastanka vseh teh razvad in napak, se pravi, napačno temeljno usmerjenost volje, pa pusti nedotaknjeno. Religija pa nasprotno od posameznih dejanj neznačajnosti vodi k **pratemelju vse neznačajnosti**, k temeljnemu odpadu, ki vključuje v sebi vsako drugo nezvestobo; in nobenega dvoma ni, da je veliki slog oblikovanja značajev mogoče najti le tam, kjer v omenjenem smislu gredo nazaj k enoti. To tudi v gojencu manj vzbuja nasprotovanje kakor pa neprenehno popravljanje neštevilnih simptomov zgrešenega temeljnega stališča. To velja npr. tudi za psihoanalitično obravnavanje **spolnih zablod**. Takšno psihoanalitično obravnavanje prinaša s seboj nevarnost, da zaidemo v mnogoterost simptomov in varamo s tem tudi pacienta, ki tako ne uvidi dejstva, da odločilni vzrok njegovega stanja tiči mnogo globlje in je mnogo bolj osebnosten, kakor pa on sam sluti. Saj erotika dobi svojo, vso dušo obvladujočo moč v človeku šele tedaj, če se duša nahaja v stanju odpada od prave usmerjenosti k enoti in če tisto, kar je postransko, povzdigne na raven poglavitnega. Erotična nevroza in histerija v našem času ima svoj vzrok v tem, da se višje duševne moči, potem ko so izgubile svojo religiozno izpopolnitev, sedaj z vso za večno življenje v Bogu določeno duševno močjo vržejo na področje erosa in v njem iščejo nečesa, kar jih nikdar ne more izpolniti. Krščanstvo z naukom o izvirnem grehu osvetljuje tisti nagljoblji temelj za človeške zablode in padce, iz katerega izvira vsaka posamezna nezvestoba in neznačajnost; kaže nam na tisto dno, ki povzroča, da vsi drugi miki šele dobijo svojo moč: s tem nam šele podaja temeljito psihologijo značaja in neznačajnosti in nas vodi k temu, da zoper temeljno skrivljenost in njeno moč degeneracije, izroditve, postavimo prav tako temeljno moč regeneracije, prerojenja. Značaj je enota — kdor hoče vzpostavljati to enoto, mora predvsem poznati bistvo in korenino razcepljenosti, korenino ‚dveh duš‘ v človeku. Odkod prihaja stalna hromitev višjega hotenja, odkod prihajajo ovire, ki še naprej delujejo, tudi če je bil dober sklep že zdavnaj napravljen? Kaj je s tisto ‚drugo‘ močjo duše v nas, ki stalno zasmehuje našo zvestobo nenapisanim postavam in nas kar naprej uklanja obljubam in grožnjam zunanjega

<sup>37</sup> Foerster, n. d., 8 sl.

sveta? Kdor se ne spoprime s temi vprašanji, ta ostane zgolj moralizator, nikakor pa ne poznavavec duš in oblikovavec značajev.<sup>38</sup>

V nadaljnjem govori Foerster o vzgoji k **resnicoljubnosti**, kjer kršitev vedno prihaja iz precejevanja časnih koristi ali iz strahu pred trenutno škodo.<sup>39</sup> Še naprej o **seksualni pedagogiki**, kjer npr. pravi: Moderna stiska v tem pogledu ima »svoj zadnji temelj v tem, da se je človek danes vrgel na zgolj materialne in svetne vrednote; in ta stiska bo zato — vsaj v svoji akutni obliki — tudi izginila čisto sama od sebe, če bo duhovno življenje spet osvojilo nazaj svoje pravice in svojo metafizično gotovost, še več, če bo v novem smislu poglobljeno in utrjeno. Utopist pa je, kdor tukaj upa, da je mogoče docela v golo počutnost zajeto in zgolj fiziološko orientirano dušo tako mnogih modernih ljudi mogoče privedi do duhovnega gospostva nad spolnostjo z zgolj moralnimi pozivi ali s sklicevanjem na zgolj socialne in higienske ozire... V tem se ravno posebno razločno kaže moderni optimizem, ki misli, da se more znebiti tragike izvirnega greha kot nekakšnega strašila iz preteklosti. Kakor da bi neke plašne zahteve t. i. nove etike, ki so tako povsem podvržene sprostivni individualne strasti, ali bleda opozorila na našo ‚rasno-higienično‘ odgovornost itd., sposobne učinkovitega upiranja globokemu padcu duše in s tem telesnemu propadanju... Poučevanje samo, če ni vključeno v veliki duhovni poziv in religiozno gotovost, ki človeka zagrabi, streže le temu, da čutnost naravnost prebudi, to je piscu v dolgoletnem opazovanju mladine postalo navsem nedvomno. Intelektualistom in optimistom moderne seksualne pedagogike ta nevarnost seveda sploh ni mogla priti na misel, ker njihovo oklepanje abstrakcij napravlja razločno zavest o resničnih močeh in nagnjenjih duše nemogočo... Vsekakor velja za pedagoško obravnavanje tega področja napotek: Več posvečenja in manj fiziologije! Več razsvetljevanja o višjem svetu in manj o nižjem svetu! In dostaviti je še treba: Šele če človek ve, kdo pravzaprav je in kam spada, šele tedaj je hkrati tudi resnično globoko seznanjen z dejstvi nagonskega sveta — ki seveda sam po sebi ni nič zlega — in z njegovimi nevarnostmi. Šele tedaj postane jasnoviden za vse, kar ogroža njegovo svobodnost, če je usmerjen v onstranski svet. In pouk glede tega je še daleč važnejši kakor higienski: Higiensko poučevanje ima, kakor priča izkustvo, kaj malo ovi-ralne moči, če je celotni človek koncentriran na čutno področje in če ima zadovoljitev, ki mu je tam obljubljen, za svojo glavno pravico in glavno vsebino življenja.<sup>40</sup>

V istem poglavju govori Foerster o tem, kako nepogrešljiva je vzgoja k **pokorščini**, ki pa je seveda nekaj čisto drugega kakor dresura. Dobesedno pravi: »V luči psiholoških dejstev, na katera nas opozarja nauk o izvirnem grehu, more človek povsem razumeti, zakaj mora vzgoja brez doslednega navajanja k pokorščini nezadržno voditi v najhujšo spačenost...«<sup>41</sup>

Navedeno je bilo le nekaj iz Foersterjeve knjige »Religija in oblikovanje značaja«. V svoji knjigi »Christus und das menschliche Leben«

<sup>38</sup> Foerster, n. d., 139 sl.

<sup>39</sup> Foerster, n. d., 141—145.

<sup>40</sup> Foerster, n. d., 145—150.

<sup>41</sup> Foerster, n. d., 151.

(Kristus in človeško življenje)<sup>42</sup> je Foerster vse to postavil v neposredno zvezo s Kristusom in njegovim evangelijem. V predgovoru pravi: »Pisatelj ne verjame, da bi bilo mogoče rešiti današnje človeštvo iz njegove stiske s samimi političnimi in gospodarskimi sredstvi. Saj sta vendar politika in ekonomija sami v svojih temeljnih osnovah bolni, ker živi vsak posamezni človek v taki krčeviti sebičnosti in neveri v nadnaravni svet, da more le razkrajati, ne pa graditi nekaj novega. Rešitev more priti le od osnovanja majhnih, polagoma se razvijajočih skupin, ki bodo začele misliti in govoriti iz popolnoma nove duhovne usmerjenosti... Gre za to, da naobrnelo krščanstvo na moderni delavnik in na njegova pereča vprašanja — gre torej za pravo vero v Kristusa kot Odrašenika sveta. Saj vendar živi ta vera le tam, kjer jemljejo ‚omnia instaurare in Jesu Christo, vse prenoviti v Kristusu‘ — čisto zares, namesto da imamo to načelo na jeziku le v svečanih trenutkih.«

\* \* \*

Govorili smo o »eksistencialnem« pomenu izvirnega greha. S tem smo hoteli povedati, da vprašanje o izvirnem grehu posega v najgloblje življenjske korenine, tja, kjer gre za biti in ne biti — za sam poslednji smisel našega bivanja. Verska resnica o izvirnem grehu nas opozarja na osrednje prvine tistega božjega razodetja, ki je po Foersterjevih besedah »ne le sveto izročilo, temveč hkrati tudi najgloblja razlaga življenjske resničnosti«. Spominja nas na dejstvo, da poslednji smisel našega življenja tako rekoč neskončno presega tisto, kar more človeštvo uresničiti z zgolj naravnimi močmi in prizadevanji; vendar pa je človeštvo poklicano, da s svobodnim nravnim odločanjem ter z vzgojo in samovzgojo samo dejavno sodeluje pri dejanskem uresničevanju tistega smisla življenja, kakršnega je zamislil Bog, ki je Ljubezen, po Pavlovih besedah presegajoča v svoji širokosti in dolgoti in visočini in globočini vse spoznanje.

### Povzetek

#### EKSISTENCIALNI POMEN IZVIRNEGA GREHA

Anton Strle

Razprava ima tri dele. I. **Smisel človeškega življenja v luči izvirnega greha.** Verski nauk o izvirnem grehu nas praktično spominja a) na dejstvo, da so vsi ljudje ustvarjeni za nadnaravni cilj, ki je dosegljiv le na temelju Kristusovega odrešenja, in je torej Kristus odrešenik vseh ljudi; b) da vse človeštvo v naravnem in nadnaravnem pogledu sestavlja enoto (a enoto oseb, ne pa neosebnostnega kolektiva); c) da Kristus ni le učitelj morale in zgleden človek, ker bi tak sploh ne bil v pravem pomenu odrešenik.

<sup>42</sup> Foerster, Christus und das menschliche Leben, E. Reinhardt V., München, und E. Rentsch V., Erlenbach—Zürich 1953.<sup>3</sup> Pri rokah mi je le slovenski prevod prof. Janeza E. Bogoviča iz l. 1949; prevod je Bogovič l. 1954 podaril Bogoslovni knj. v Ljubljani; obsega brez kazal 246 str. Zelo koristno bi bilo prevod nekoliko predelati in izdati v tisku.

II. **Verska resnica o izvirnem grehu in nravno-duhovno življenje.** Opozarja nas a) na zgrešenost skrajnega (evolucionističnega) optimizma, pa tudi skrajnega pesimizma raznih eksistencializmov; b) na potrebnost boja zoper temeljni egoizem, če naj sploh živimo krščansko in v polni meri človeško, egoizem, ki ima svoj najgloblji sedež v duhu dasi spravlja v nered tudi čutnost.

III. **Pomen dejstva izvirnega greha za vzgojo in samovzgojo,** osvetljen ob mislih velikega pedagoga Fr. W. Foersterja, ki je že zgodaj in nato skozi vse življenje bil posebno pozoren na izredno važnost upoštevanja izvirnega greha pri sleherni vzgoji, ki hoče res biti zdrava in uspešna.

### Zusammenfassung

#### DIE EXISTENZIALE BEDEUTUNG DER ERBSÜNDE

Anton Strle

Die Abhandlung hat drei Teile. I. **Der Sinn des menschlichen Lebens im Lichte der Erbsünde.** Der Glaubenssatz von der Erbsünde erinnert uns praktisch a) an die Tatsache, dass alle Menschen für ein übernatürliches Ziel erschaffen sind, welches allein auf der Grundlage der Erlösung Christi erreichbar und somit Christus der Erlöser aller Menschen ist; b) dass die ganze Menschheit im natürlichen und übernatürlichen Hinblick eine Einheit bildet (doch eine Einheit von Personen, nicht aber die eines unpersönlichen Kollektivs); c) dass Christus nicht bloss Lehrer der Moral ist und ein vorbildlicher Mensch, weil er als solcher überhaupt nicht Erlöser im wahren Sinne wäre.

II. **Die Glaubenswahrheit von der Erbsünde und das sittlich-geistige Leben.** Es macht uns aufmerksam a) auf die Verfehlung eines äussersten (evolutionistischen) Optimismus, sowie auch des äussersten Pessimismus der verschiedenen existenzialistischen Richtungen; b) auf die Notwendigkeit des Kampfes gegen den grundlegenden Egoismus, wenn wir überhaupt christlich und im vollen Masse menschlich leben wollen, den Egoismus, welcher seinen allertiefsten Sitz im Geiste hat, obwohl er auch das Empfindungsleben in Unordnung bringt.

III. **Die Bedeutung der Tatsache der Erbsünde für die Erziehung und Selbsterziehung** im Lichte der Gedanken des grossen Pädagogen Fr. W. Foerster, der schon früh und danach durch sein ganzes Leben eine besondere Aufmerksamkeit der ausserordentlichen Wichtigkeit gewidmet hat, die Erbsünde bei jeder Erziehung, welche wirklich gesund und erfolgreich sein will, einzu beziehen.

### Résumé

#### LA SIGNIFICATION EXISTENTIELLE DU PÉCHÉ ORIGINEL

Anton Strle

Le présent article se compose de trois parties:

I. — **De sens de la vie humaine à la lumière du péché originel.** La doctrine chrétienne du péché originel affirme a. — que tous les hommes sont appelés à la vie surnaturelle, qui n'est accessible qu'à cause de la Rédemption opérée

par le Christ; b. — que l'humanité forme une unité au point de vue naturel et surnaturel (unité de personnes non une collectivité impersonnelle); c. — que le Christ n'est pas seulement un maître de vie morale et un homme exemplaire; s'il n'était que cela il ne serait pas le Rédempteur au plein sens du mot.

II. — **Le dogme du péché originel et la vie morale et spirituelle.** Ce dogme nous avertit que a. — l'optimisme de l'évolutionisme extrémiste est faux, de même que le pessimisme des différentes doctrines existentialistes; b. — qu'il est indispensable de lutter contre notre égoïsme foncier si nous voulons vivre en chrétiens et mener une vie digne de l'homme. Cet égoïsme a son siège dans l'esprit de l'homme, mais il est cause des désordres aussi dans la chair.

III. — **Il faut tenir compte du fait du péché originel dans l'éducation et l'auto-éducation.** L'auteur s'appuie ici sur la pensée du grand pédagogue que fut Fr. W. Foerster lequel a toujours été très sensible au fait du péché originel. Toute éducation, si elle veut être saine et efficace, doit en tenir compte.



# Namen zakonske zveze

Stanko Ojnik

Zakonsko zvezo sklepajo ljudje z najrazličnejših namenov. Če bi vprašali zakonce, kaj žele z zakonom doseči, bi dobili celo mavrico odgovorov, od čisto počutnih do gospodarsko, estetsko, politično in celo versko obarvanih. V tej množici namenov moramo najprej ločiti objektivne in subjektivne namene. Objektivni nameni zakona so tisti, ki jih je določil sam Stvarnik, to se pravi tisti nameni, ki izhajajo z same ustanove zakona, neodvisno od hotenj in želja poročencev. Take namene zakona imenujemo notranje ali bistvene. Vsi drugi nameni pa so zunanji ali nebi-stveni, navadno jim rečemo subjektivni nameni. V tej razpravi se bomo omejili samo na obvektivne ali bistvene namene.

Dosedanja zakonodaja pozna tri bitvene namene zakona, ki jih deli na prvotne in drugotne. »Prvotni namen zakona je roditi in vzgajati otroke; drugotni namen je medsebojna pomoč in tešenje poželjivosti« (Kan. 1013). Po dolgoletni tradiciji sta drugotna namena zakona podrejena prvotnemu, to je rodnji in vzgoji otrok. Kongregacija sv. oficija (sedaj kongregacija za verski nauk) je obsodila vse tiste, ki trdijo, da drugotni nameni zakona niso bistveno podrejeni prvotnemu.<sup>1</sup>

Drugi vesoljni vatikanski cerkveni zbor je v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu v prvem poglavju drugega dela poudaril, da so vsi bistveni nameni zakona velikega pomena in pripisuje vsem enako vrednost.<sup>2</sup> Ta navidez malenkostna razlika pa ima dalekosežne pravne in moralne posledice. Gre za pomemben premik poudarkov, ki je nastopil zaradi poglobljenega pojmovanja o človekovi osebnosti, njegovi svobodi in odgovornosti.

Poudariti moramo, da tukaj ne gre za dogmatična, ampak za naravno-pravna vprašanja. Namen zakona moramo izvajati iz same zakonske ustanove, zato moramo upoštevati tudi vse dosedanje dosežke tako imenovanih svetnih znanosti. Čeprav gre za izredno pereče vprašanje, kardinal Suenens je celo dejal, da svet zahteva od Cerkve nedvoumne in jasne izjave, da bi se izognili drugemu Galilejevemu procesu<sup>3</sup>, je koncil na papeževo zahtevo izvzel to vprašanje iz koncilskih razprav in ga poveril posebni komisiji strokovnjakov. Gre za vprašanja, ki jih moramo v luči vere času primerno osvetliti in znanstveno utemeljiti. Najprej se moramo dotakniti vprašanja, kaj razumemo danes pod pojmom naravnega zakona.

## 1. Naravni zakon v luči zgodovine

Dolgo časa je prevladovalo prepričanje, da je človeška narava nekaj statičnega, nekaj, kar stoji izven zgodovinskega dogajanja; danes pa poudarjajo zgodovinarji in sociologi, da se človeška narava razvija in da

<sup>1</sup> Razsodba sv. Oficija z dne 29. III. 1944, AAS 36 (1944) 103.

<sup>2</sup> CS 48—52.

<sup>3</sup> KNA 1964, 78 sl.

ljudje nismo neki dokončni subjekti. Družba in posameznik ustvarjamo zgodovino z medsebojnim vplivanjem. Pomemben dejavnik pri tem so tudi nagle spremembe in nesluten razvoj v zunanjem svetu. Fizikalne danosti pa so zopet pod vplivom človekovih ravnanj. To medsebojno vplivanje in prepletanje zavestnih in fizikalnih resničnosti pa je za katoličana pod vodstvom božje milosti. Pri nenehnem razvoju k novemu človeku in novi zemlji ne smemo prezreti delovanja Svetega Duha. Človeška narava, ki jo danes študiramo, je rezultat zgodovinskega razvoja. V njej je pečat delovanja naših prednikov, njihove predstave o svetu, njihovo delo in tudi njihova religija. Človekova zgodovinska narava se razvija, zato lahko rečemo, da se tudi v nekem smislu spreminja.<sup>4</sup> Človek gradi svojo bodočnost in zanjo odgovarja. V skladu z božjim načrtom postaja človek vedno bolj človeški. S svojim odgovornim prizadevanjem se bliža božji zamisli o človeku in se vedno bolj uresničuje. Katoliškim mislecem ne bi mogli očitati eksistencializma, ko poudarjajo, da moralne strukture niso nekaj statičnega, ampak da so dinamične, spreminjajoče se norme, ki nastajajo na osnovi družbenih dogajanj. Zato smemo trditi, da moralne strukture niso enake v vseh kulturah. V določenih odločilnih zgodovinskih trenutkih ustvarjajo ljudje pod vplivom religije in drugih družbenih silnic nove kulturno socialne oblike in kritično pregledajo dosedanje strukture. Iščejo nove ideale in jih vcepljajo bodočim rodovom. Ponovno pa moramo poudariti, da človek pri tem ni prepuščen samemu sebi in da tukaj ne gre za neko situacijsko etiko. Nove moralne zahteve, ki jih človek odkriva ob raziskovanju svoje razvijajoče se narave, odsevajo večni božji zakon, ki v različnih okoliščinah zahteva različne odgovore od človeka. Moralne norme določenega kulturnega kroga niso neka nespremenljiva načela, ampak skupnost pravil, ki poznajo zgodovinski razvoj, ki se dopolnjujejo in v določenem smislu spreminjajo.<sup>5</sup> To je božja govorica, ki se utelesi in spregovori ljudem določene kulture.

## 2. Etični pluralizem

Dinamični značaj naravnega zakona odpira nova vprašanja tudi glede etičnega pluralizma. Koncil je odprl vrata tudi tem vprašanjem. Krščanskim predstavam svetosti in morale v določeni kulturi naj prisluhnejo tudi druge kulture; se pravi, da neki določen moralni sistem ni edino zveličaven; npr. vojna morala in odnos do sovražnikov, vojaška obveznost in podobno, so doživele v zgodovini temeljite spremembe. V deželah, kjer so žene v podrejenem socialnem položaju, so potrebni podrobnejši predpisi glede seksualnega življenja kot v družbi, ki se trudi za enakopravnost. V kulturah, kjer je žena pod moževo oblastjo in ima le malenkostne pravice, težak dostop do izobrazbe, kjer je samo moževa služabnica ali celo lastnina, je materinstvo zanj edina čast in moč. Ako bi v take socialne

<sup>4</sup> Prim. J. Fuchs, *Lex naturae*, Düsseldorf 1955.

<sup>5</sup> K. Rahnner, *Experiment Mensch*, Schriften zur Theologie, 8. zv., Einsiedeln 1967, 260—285.

prilike uvajali kontrolo rojstev, bi prizadeli ženo, zmanjšali njeno avtoriteto in jo napravili za moževo sužnjo. Nasprotno pa pomeni kontrola rojstev v družbi, ki je blizu enakopravnosti, korak k svobodi in odgovornosti. Možem in ženam v takih socialnih prilikah bi bile toge moralne norme nepotrebno breme, ker se lahko sami potrudijo za pametne in odgovorne seksualne odnose. Sociologi si zelo prizadevajo, da bi objektivno in brez predsodkov ocenili etične vrednote posameznih kultur. Za mnoge sociologe je morala samo koristen način organizacije družbenega in osebnega življenja. Teologi zavračajo moralni indiferentizem in filozofski skepticizem, čeprav priznavajo obstoj različnih moralnih sistemov. Posameznih moralnih norm ne smemo iztrgati iz kulturnih krogov in jih izločene med seboj primerjati. Raziskati je treba, kako so posamezne norme vplivale na družbeno življenje, katere institucije so jih podpirale, kakšno dejavnost so vzpodbujale in v kakem odnosu so bile do človekovega razvoja. Lahko je razumeti, da so na razvoj poglobljenih človekovih odnosov in na počlovečenje ljudi v različnih kulturah posamezne moralne norme različno vplivale. Tudi moralne zahteve, ki si abstraktno vzeto nasprotujejo, lahko v različnih prilikah opravijo enako pomembno pozitivno nalogo. Zgodovinska pogojenost moralnih načel ne pomeni etičnega relativizma, temveč pomaga pravilneje spoznati človekov razvoj, ki ga je predvidela božja modrost. V tej luči si moramo nekoliko podrobneje ogledati etične norme, ki se nanašajo na človekovo seksualno življenje.

### 3. Biologijo presegajoča seksualnost

Seksualnost ni samo dejanje biološkega razmnoževanja, ampak resničnost, ki globoko posega v človekovo osebno življenje. To spoznanje je nedvoumno poudaril tudi vesoljni cerkveni zbor (CS 48, 50). Seksualnost kot izrazita osebnostna zadeva je po nauku koncila izraz ljubezni. Seksualnost krepi ljubezen in napravlja sozakonca bolj čuteča za sočloveka. Ustvarja ljubezensko vzdušje, ki budi velikodušnost in zakonsko zadovoljstvo. Seksualno življenje zakoncev močno vpliva na vzgojo otrok in odpira pripravljenost za novo človeško življenje. Prav tako pa vpliva seksualno življenje preko družine tudi na socialno kulturno področje.

Ker seksualno življenje presega zgolj biološke danosti, ni dovoljeno izvajati seksualnih norm samo iz fiziološkega fenomena. Pomen seksualnosti moramo ocenjevati po vplivu, ki ga ima izpopolnitev človeka na njegovo voljo in veselje do življenja, na smiselno in odgovorno življenjsko skupnost.

Tudi vprašanje greha je treba pretehtati pod tem vidikom. Prav gotovo ne smemo enačiti greha s kršitvijo biološke funkcije. Ne moremo pa tudi spregledati rušilnih učinkov seksualnosti, ker seksualnost lahko seje tudi sovraštvo in vzpodbuja egoizem. Te dvojnosti se moramo vedno zavedati. Globinska psihologija nam pove, da seksualno življenje ni vedno izraz ljubezni in naklonjenosti. Često je opazna tudi njena rušilna moč,

ki se kaže v oblastnosti, sovraštvu in celo sadizmu. Z odgovorno moralno prizadevnostjo je treba človekovo seksualno življenje usmerjati, da postane vzpodbuda ljubezni in medsebojne naklonjenosti. Nova seksualna morala ne sme in ne more voditi v seksualno lahkomiselnost. Usmerjati jo mora luč evangelija. Glavna naloga seksualne morale mora biti v očiščenju in oplemenitenju spolnega življenja. Ni bistveno vprašanje, ali sta dva poročena ali ne, ker cilj ne posvečuje sredstev. Tudi zakon ni vse zveličavno sredstvo. Odločilno vprašanje je, ali je seksualno življenje izraz ljubezni in ali teži k odgovorni življenjski skupnosti.<sup>6</sup>

Globinska psihologija pa kaže tudi na to, da ima seksualnost nadnaravni — transcendenčni pomen. Seksualnost kaže simbolično vrednost nečesa, kar je posvetnemu človeku skrito. Razodeva skrivnost, ki jo je Bog položil v stvarstvo. Spolni odnosi med možem in ženo simbolizirajo spravo razklanega sveta, premagujejo razlike, razvijajo človečnost in odkrivajo skrito resnico o novem človeku in poveščani zemlji. Ljubezensko združenje je za sv. pismo najprimernejša prisposoba o božji zavezi z izvo-ljenim ljudstvom. Ta prisposoba nazorno kaže nežno in očetovsko božjo ljubezen do svojega ljudstva. Poročno slavje je za svetopisemske pisatelje najprimernejši izraz sprave med človeštvom in Bogom, ki bo nastopila poslednji dan. Seksualnost je edini človekov nagon, ki lahko premaguje egoizem in človeka približuje drugemu. Človekov odnos do lastne seksualnosti nujno vpliva na njegovo presojo resničnosti, ki ga obdaja, nujno vpliva na način, kako uresničuje svoje odnose do sočloveka in do družbe.

Seksualnost kot središčni simbol stvarstva pa razodeva tudi usodo celotnega človeštva. Spačeno gledanje na seksualnost, privzgojeni infantilizem zamegljuje človekovo sposobnost kritične ocene celotnega dogajanja ter pači tudi podobo božjega odrešitvenega načrta. Takemu človeku je simbol združitve in sprave človeštva z Bogom tuj in nerazumljiv. Ker seksualnost takemu človeku ni simbol povezave človeka z Bogom, je prizadet tudi njegov odnos do sočloveka. Nekateri teologi celo poudarjajo, da so človekovo delovanje, razmišljanje o življenju, znanosti in teologija eksistencialno povezani s človekovo seksualnostjo.<sup>7</sup> Človekov odnos do lastne seksualnosti se močno odraža v njegovi usmeritvi do življenja in nadnaravnega upanja. Kdor si domišlja, da je to vprašanje razrešil in odpravil v dozorevajoči dobi, slepi samega sebe. Moralnost nalaga vedno nove zahteve, ki jih je treba vedno na novo reševati in se vedno na novo odločati. Tradicionalna moralka je na žalost skoraj povsem prezrla važnost seksualne vzgoje. To težko vprašanje postavlja današnji moralki težke naloge. Težko je postavljati pravne predpise, dokler moralisti ne bodo podrobneje obdelali tega vprašanja. Sedanja zakonodaja je odraz statičnega moralnega sistema, ki se je izkristaliziral v Noldinovem učbeniku, življenje pa hodi svoja pota. Ljudje pričakujejo pomoč in očetovsko navodilo cerkvenega učiteljstva, ker v tako važnih vprašanjih ne morejo biti

<sup>6</sup> Prim.: L. Weber, »Mysterium magnum«, Freiburg 1963; E. Kennedy, What a Modern Catholic Believes About Sex? Chicago 1972.

<sup>7</sup> Prim.: M. Oraison, Le mystère humain de la sexualité, Paris 1966.



prepuščeni samemu sebi. Koncilski nauk pomeni v tem pogledu velik napredek. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu govori o tem v poglavju o dostojanstvu zakona in družine.

#### 4. Beseda koncila

V koncilskih navodilih ne najdemo natančnih pravnih predpisov, vendar pa je celotna podoba zakona, izdelana v luči evangeljskih nauk, podana izredno lepo, celovito in času primerno.

a) Najprej je koncil poudaril dostojanstvo človekove osebnosti in njegovo svobodo. Poudarjena je človekova vest in njemu lastna odgovornost. Za osvetlitev naj navedem sledeči odstavek: »Vedno večje je število mož in žena vseh slojev in narodov, ki se zavedajo, da so ustvarjalci in oblikovalci kulture svojega občestva. Po vsem svetu bolj in bolj raste čut za samostojnost in hkrati za odgovornost; to pa je za duhovno in нравno zrelost človeškega rodu kar največjega pomena. To nam postane še bolj jasno, če si predočimo dejstvo zedinjevanja sveta in nam naloženo nalogo, da gradimo boljši svet v resnici in pravičnosti. Tako smo priče porajanja novega humanizma, v katerem človeka opredeljujemo predvsem po njegovi odgovornosti nasproti bratom in nasproti zgodovini« (CS 55, 1).

b) Koncil na novo osvetljuje tudi pomen človekove spolne združitve in jo prikazuje v bogatejši celoti, s poglobljenim osebnostnim poudarkom. »Ta ljubezen, ki je v odličnem pomenu človeška, ker se z voljo in čustvom obrača od osebe na osebo, zajema blagor celotne osebe; zato more obogatiti izraze telesa in duše s posebnim dostojanstvom in jih oplemenititi kot prvine in svojevrstna znamenja zakonskega prijateljstva. To ljubezen je Gospod blagovolil ozdraviti, spopolniti in dvigniti s posebnim darom milosti in nadnaravne ljubezni. Takšna ljubezen, združujoča človeško in božje, vodi zakonca k temu, da se prostovoljno podarjata drug drugemu, kar se razodeva v nežnosti čustev in dejanj in prešinja vse njuno življenje; še več, ta ljubezen se ravno s svojim velikodušnim izvrševanjem spopolnjuje in raste« (CS 49, 1).

c) Koncil tudi poudarja, da zakon ni nekaj izključno biološkega. »Toda zakon ni postavljen le za posredovanje življenja potomstvu; sam značaj zakona kot nerazvezljive zveze med osebama in blagor otrok namreč zahtevata, da se v pravem redu izkazuje, napreduje in dozoreva medsebojna ljubezen zakoncev« (CS 50, 3). Blaginja človeštva je nekoč zaradi velike umrljivosti otrok zahtevala čim večjo rodovitnost. Danes pa je marsikje pametna ureditev in modro načrtovanje pogoj za človeka dostojno življenje. »Cerkveni zbor dobro ve, da zakonce v prizadevanju za harmonično urejeno zakonsko življenje mnogokrat ovirajo nekatere življenjske razmere današnjega časa in da se kdaj utegnejo nahajati v okoliščinah, ko vsaj začasno ni mogoče povečati števila otrok; v takem položaju se ne dasta brez težav ohraniti izvrševanje zveste ljubezni in popolna življenjska skupnost. Kjer pa se prekine tesnejša skupnost zakonskega življenja, tam neredko utegne priti v nevarnost zakonska zvestoba in trpeti more blagor potomstva: v takih primerih je ogrožena vzgoja otrok pa tudi pogumna pripravljenost za sprejemanje nadaljnjeega potomstva« (CS 51, 1).



## 5. Veljavni pravni predpisi

Resnici na ljubo moramo priznati, da vsa ta spoznanja v današnji zakonodaji niso upoštevana. Tudi najnovejše pravne določbe krepko zaostajajo za koncilskimi navodili. Omenili bomo samo nekaj vprašanj, ki se nanašajo na namen zakona.

a) Kanon 1013 § 1 pravi: »prvotni namen zakona je roditi in vzgajati otroke, drugotni namen je medsebojna pomoč in tešenje poželjivosti.« Omenili smo že, da je tak vrstni red namenov zakona potrdil tudi sveti Oficij (kongregacija za verski nauk). Koncilski nauk pa je toliko poudaril zakonsko ljubezen, da tak vrstni red ni več upravičen. Biološkemu vidiku ne pripada več prvo mesto.<sup>8</sup>

b) Pomen seksualnega življenja ni samo v rodovitnosti. Posamezna zakonska dejanja ne ocenjujemo več posamično, ampak v celotnostnem odnosu, v njihovi pomembnosti za poglobljanje življenjske skupnosti. Posamezna dejanja niso namenjena samo oploditvi, ampak imajo svoj pomen in smisel kot izraz učinkovite, poglobljene, rastoče medsebojne ljubezni. Trganje posameznih zakonskih dejev iz celotnega zakonskega življenja ni dopustno. Že biološka narava človeka z nerodovitnimi dnevi kaže na to, da imajo taka dejanja še nek drug smisel. Iz dvojnega namena spolnih dejanj pa lahko sklepamo, da služijo namenu zakona tudi takrat, ko ne gre za neposredno oploditev.<sup>9</sup>

c) Kanon 1081 § 1 pravi takole: »Privoljenje v zakon je dejanje volje, s katerim si oba dela medsebojno izročita in sprejmeta trajno in izključno pravico do telesa za dejanja, ki so sama po sebi prikladna za rodnost otrok.« V. Fagiolo pa v skladu s konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu trdi, da je zakonska ljubezen sama po sebi zadostna osnova za nastanek in obstoj zakonske vezi.<sup>10</sup> Kot prima ratio ne smatra klasičnih dobrin zakona (Rimski katekizem 8, 13, 15, 17), marveč zakonca same in njihovo medsebojno ljubezen (communitas vitae et amoris), šele iz tega pa sledi kot posledica pravica do spolnega življenja. Zakonska privolitev torej ni neposredno usmerjena na dejanja, ki so primerna za rodno otrok. Zato tudi upravičenosti do posameznih spolnih dejanj ne moremo izvajati izključno iz tega psihološkega gledišča.

Tudi M. Zalba opozarja, da je po konstituciji Cerkev v sedanjem svetu zadosten vzrok za obstoj zakona brez otrok v osebni ljubezni med zakoncema in ne v neki nadosebni ustanovi zakona, kot se je to navadno trdilo. Iz istih razlogov tudi trdimo, da je treba moralnost zakonskih dejanj presojati na osnovi medsebojne ljubezni sozakoncev.<sup>11</sup> V dragoceno ciklo papeža Pavla VI. *Humanae vitae* je najbrž po nepotrebnem zašla kazuistika o raznih pilulah in podobno, ki je tudi pri nas razburila duhove in sprožila pravo črkarsko pravdo, ter etiketiranje s konzervativci in progresisti, bistvene stvari pa smo potisnili na stranski tir.

<sup>8</sup> S. Pfürtnner, Kirche und Sexualität, Rororo 8039, 1972.

<sup>9</sup> J. David, Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre, Bergen-Enkheim 1966, 51—71.

<sup>10</sup> Fagiolo, *Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale »Gaudium et spes« del Concilio Vaticano II*, EIC 33 (1967), 176—181.

<sup>11</sup> M. Zalba, *De dignitate matrimonii et familia fovenda*, De Concilio Oecumenico Vaticano II. Studia, Roma 1966, 254.

d) Ob koncu naj še omenimo vprašanje dovršenosti zakona. Po stoletnih razpravah je Cerkev sprejela stališče, da postane zakon, sklenjen z zakonsko pogodbo, trden. Izvršen pa je zakon s prvo spolno združitvijo. Zadošča golo fizično dejstvo, ne glede na to, ali je bilo zavestno ali podzavestno, svobodno ali prisiljeno. Odločilno za dovršenost zakona je torej golo biološko dejstvo. Vprašanje je zelo pomembno, ker je trden zakon po dolgoletni praksi papežev razvezan, če pa je zakon med krščenima tudi dovršen, ga nihče ne more razvezati. Danes pa je splošno prepričanje, da predmet zakonske privolitve in tudi njegove dovršenosti ne more biti nekaj zgolj biološkega, ampak nekaj značilno človeškega. To pa bi morali upoštevati tudi pri ugotavljanju dovršenosti oz. nedovršenosti zakona.

Ob koncu pa moramo povedati, da tako važna vprašanja ne morejo biti prepuščena samovolji posameznikov. Čeprav je koncil tako izrazito poudaril odgovorno starševstvo, je v zavesti svojega od Boga danega poslanstva tudi zapisal: »Pri svojem načinu ravnanja pa naj se krščanski zakonci zavedajo, da se ne smejo odločati samovoljno, ampak da jih mora voditi vest, ki jo je treba usklajevati z božjo postavo; in biti morajo pri tem poslušni učiteljstvu Cerkve, ki to božjo postavo v luči evangelija verodostojno razlaga« (CS 50, 2).

#### Literatura

- Bank J., *Connubia Canonica*, Herder 1959, 21—29.  
Budik A., *Wider den dreifachen Ehelehre*, Graz 1965.  
Doms H., *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Bresslau 1935.  
David J., *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehren*, Bergen-Enkheim 1966.  
Ennis E. P., *The Ends of Marriage*, *The Clergy Review* 37 (1952), 270—281.  
Ermecke G., *Zur wissenschaftlichen Diskussion über die kirchliche und theologische Lehre von den »Ehewecken«*, *Theologie und Glaube* 52 (1962), 350—361.  
Fuchs J., *Lex Naturae*, Düsseldorf 1955.  
Fagiolo V., *Essenza e fini del matrimonio secondo la Costituzione pastorale »Gaudium et Spes« del Concilio Vaticano II*, *EIC* 33 (1967), 176—181.  
Lochet L., *Le fins du mariage*, *Nouvelle Revue Theologique* 73 (1951), 449—465; 561—586.  
Mosiek V., *Kirchliches Eherecht*, Freiburg 1968.  
Pfürtner S., *Kirche und Sexualität*, Rororo 8039, 1972.  
Rahner K., *Experiment Mensch*, *Schriften zur Theologie*, 8 zv., Einsiedeln 1967, 260—285.  
Waider H., *Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion über die Lehre von den Ehe Zwecken*, *Staat-Recht-Kultur*, Bonn 1965, 278—317.  
Weber L., *»Mysterium magnum«*, Freiburg 1963.  
*Zur Interpretation kirchlicher Dokumenten über den finis matrimonii*, *Theologie der Gegenwart* 8 (1965), 144—152.

#### Povzetek

#### NAMEN ZAKONSKE ZVEZE

Ojnik Stanko

Med bistvene namene zakona spada po cerkveno-pravni praksi rodnja otrok, ki je prvoten, ter medsebojna ljubezen in teženje poželjivosti, ki pa sta drugotna namena, podrejena prvemu. Kan. 1081 pravi, da so predmet zakonske

privolitve dejanja, ki so primerna za rodno otrok. Ta izrazito biološki vidik, pa danes ni mogoče več zagovarjati. Dinamično pojmovanje naravnega zakona, zgodovinska pogojenost mnogih moralnih norm, ter globlja izkustvena spoznanja o človeku terjajo revizijo gornjih postavk. Tudi vesoljni cerkveni zbor je toliko poudaril človekovo dostojanstvo in odgovorno svobodo, posebej pa še medsebojno ljubezen zakoncev, da ne moremo več govoriti o prvotnih in drugotnih namenih zakona. Vse to prinaša daljnosežne spremembe, ki jih bo morala bodoča zakonodaja vsekakor upoštevati.

### Zusammenfassung

#### DER ZWECK DER EHELICHEN VERBINDUNG

Ojnik Stanko

Zu den wesentlichen Zwecken der Ehe gehört, nach der kirchlichrechtlichen Praxis, die Zeugung von Kindern, welcher Zweck primär ist, sowie die gegenseitige Liebe und das Stillen der Begierlichkeit, die aber sekundäre, dem ersten untergeordnete Zwecke sind. Der Kanon 1081 sagt, dass der Gegenstand der ehelichen Einwilligung Handlungen sind, welche der Zeugung von Kindern angemessen sind. Diesen ausdrücklich biologischen Gesichtspunkt zu vertreten ist jedoch heutzutage nicht mehr möglich. Das dynamische Begreifen des Naturgesetzes, die geschichtliche Bedingtheit vieler moralischer Normen sowie eine tiefer Erfahrungserkenntnis über den Menschen fordern eine Revision der obigen Thesen. Auch wurde vom Konzil die menschliche Würde und verantwortungsbewusste Freiheit so sehr betont, besonders aber noch die gegenseitige Liebe der Eheleute, dass wir nicht mehr von primären und sekundären Zwecken der Ehe sprechen können. Alles das eröffnet uns weittragende Veränderungen, welche eine künftige Gesetzgebung immerhin wird einbeziehen müssen.

### Résumé

#### LES FINS DU LIEN MATRIMONIAL

Ojnik Stanko

D'après le Droit ecclésiastique la procréation des enfants est le but primaire du mariage. L'amour mutuel et le »remède à la concupiscence« sont des buts secondaires, subordonnés au but primaire. Le canon 1081 du Code de Droit canon déclare que l'objet du consentement entre les époux sont les actes qui visent à la procréation des enfants. Il est difficile, aujourd'hui, de défendre cette conception purement biologique. Une conception plus dynamique de la loi naturelle, le fait du conditionnement historique de beaucoup de normes morales, de même qu'une connaissance plus approfondie de l'être humain demandent la révision des affirmations du Code de Droit canon. Pour sa part le Concile Vatican II a si clairement affirmé la dignité humaine, la liberté responsable et l'amour entre les époux qu'il est désormais impossible de s'en tenir à la distinction entre les fins primaire et secondaires du mariage. Tout ceci a amené des changements profonds dont la nouvelle législation devra tenir compte.

# Božja in človeška svetost v Izaijevem preroškem svetu

Jože Krašovec

Svetopisemsko preroštvo je brez dvoma edinstven pojav v zgodovini verstev; vendar ne toliko glede na zunanjo izrazno obliko, ki je pri vsakem miselnem pojavu nujno prežeta s sociološkimi, psihološkimi, jezikovnimi in še mnogimi drugimi dejavniki časa in prostora svoje lastne geneze temveč predvsem glede na svoj miselno-religiozni svet. Zunanjo obliko so preroki često prevzemali iz kulturne in verske dediščine sosednih narodov, a so jo dvignili na višjo stopnjo s tem, da so jo uporabljali za izražanje mnogo globlje, prečiščene verske vsebine, ki pač ne more zatajiti svojega nadnaravnega izvora.

To dejstvo pride zelo vidno do izraza pri pojmu »svet« — qādōš, oziroma »svetost« — qōdeš. Ugaritski verski epi iz 14. stoletja pred Kristusom pričajo, da pojem sam ni izvirno izraelski.<sup>1</sup> Toda primerjalni študij obojestranskih tekstov hitro pokaže, da je ta pojem pri izraelskih prerokih, zlasti pri Izaiju, dosegel bistveno višjo kvalifikacijo.<sup>2</sup>

Izaijeva vizija o trikrat »Svetem« (prim. Iz 6, 3) in na njej temelječa teologija zgodovine je tako samostojna stvaritev, da se v pričujočem sestavku ni potrebno spuščati v nadaljnje raziskovanje izvora in zgodovine pojma samega. Mnogo važnejše so namreč nekatere specifično Izaijeve značilnosti, ki so ključnega pomena za razumevanje njegovega preroškega nastopa. Ker je Izaijeva preroška vizija tipično **zgodovinska**, zavzema pričujoče raziskovanje njegovega teološkega jedra kritično stališče do avtorjev, ki enostransko in pretirano poudarjajo kultno in tako imenovano »notranjo svetost kot človekov imperativ glede na božjo svetost;<sup>3</sup> v Izaijevih tekstih takšna svetost ni relevantna. Iz istega razloga izhaja raziskovanje Izaijevih tekstov iz njihovega zgodovinskega konteksta, se sprašuje po njihovem teološkem ozadju in končno teži k sintetičnemu spoznanju zastavljenega vprašanja. Dva nekoliko različna načina uporabe pojma »svetosti« in metodični razlogi narekujejo »progresivno« analizo v dveh poglavjih:

1. Pojem svetosti v splošnem
2. »Sveti Izraelov«

<sup>1</sup> V ugaritski pesnitvi o boginji Anat označuje ta pojem grmenje, goro in prestol boga Baala (glej Ugaritic Textbook, 4. izdaja, 1965, 'nt: III: 26—28). Posebno značilna pa je uporaba pojma v zvezi z glavnim božtvom El-om, kakor je razvidno iz epa o kralju Keretu: (Text 125: 10—11 in 20—21):

»Je mar Keret Elov sin,  
potomec Dobrotljivega in Svetega?«

<sup>2</sup> Specifično izraelski element je torej treba iskati šele v vsebini, teologiji, ki je zajeta v omenjenem pojmu in ne že v pojmu samem, ki so ga Izraelci sorazmerno pozno sprejeli. W. Smidt pravi v svojem sestavku: Wo hat die Aussage: Jahwe »der Heilige« ihren Ursprung?: ZAW 74 (1962), stran 65: »Vor der Einwanderung ins Kulturland und der Begegnung mit der kanaanäischen Religion scheint Israel nicht von Jahwe als einem »Heiligen« geredet zu haben.«

<sup>3</sup> Prim. še vedno često citirano knjigo avtorja R. Otto, Das Heilige (8. izdaja v Breslavu 1922), ki večkrat pretirano poudarja iracionalni »Innerstes« religiozne dejavnosti.



## 1. Pojem svetosti v splošnem

Pozoren bralec Izaijeve knjige lahko hitro ugotovi, da je 6. poglavje v njej osrednjega pomena. Gre namreč za poročilo o preroški poklicanosti, za »avtobiografijo«, ki v kratkih in jedrnatih potezah sintetizira celotno Izaijevo teologijo o trikrat Svetem; ostali teksti so neke vrste konkretizacija vsebine tega poglavja ob vedno novih zgodovinskih situacijah. Poročilo o preroški poklicanosti je pač vse življenje obsegajoča vizija, direktno srečanje z božjim bitjem, ki preroka pooblašča za avtantičnega interpreta svojih obljub in zahtev. Ta dogodek spada v čisto določen izsek izraelske zgodovine: v leto smrti kralja Ozija (Azarija) — 740/739.<sup>4</sup> Ta natančnost v navajanju brez dvoma ni slučajnost: univerzalistična zgodovinska vizija izvira direktno iz poteka zgodovine izvoljenega ljudstva:

»V letu smrti kralja Ozija sem videl Gospoda, sedečega na visokem in vzvišenem prestolu; njegova vlečka je napolnjevala svetišče« (6, 1).

Glagol »videti« — rā'āh tukaj brez dvoma pomeni resnično vizijo; da ta pomen ni samo slučajno dopusten, ampak izvira iz njegove narave, je razvidno iz dejstva, da njegova participialna oblika pomeni »vidca« (prim. 1 Kralj 9, 9; 9, 11. 18; 1 Kron 9, 22; 26, 28; 29, 29; 2 Kron 16, 7. 10; Iz 30, 10). Izaija podobe Boga samega ne opisuje, ampak navaja okoliščine, ki služijo poudarku njegovega kraljevskega dostojanstva: sedi na vzvišenem prestolu, vlečka napolnjuje tempelj, dva serafa lebdita nad njegovim prestolom. Prikazen serafov služi razen tega še poudarku njegove narave, njegove svetosti:

»Dva serafa sta stala nad njim. Vsak je imel šest peruti: z dvema si je zakrival obraz, z dvema noge in z dvema je letal.« (6, 2).

<sup>4</sup> Svetopisemsko navajanje letnic kraljev, ki so vladali za časa Izaija, je izredno sporno, ker raziskovalcem tega obdobja še ni uspelo najti sigurnega ključa. V novejšem času je opaziti precej splošno soglašanje s predlogom V. Pavlovský — E. Vogta, Die Jahre der Könige von Juda und Israel: Bibl. 45 1964) 341—347; navaja ga tudi H. Wildberger, Jesaja-Kapitel 1—12 (Biblischer Kommentar, AT, 10), Neukirchen—Vluyn, 1972, str. 3—4. Izhodišče za predlagano rešitev je predpostavka o postdataciji (leto vladanja določenega kralja se začne šteti šele po minulemu letu dejanskega prevzema oblasti) in o jesenskem začetku leta v južnem kraljestvu, ter o antidataciji (leto prevzetja oblasti se že šteje kot prvo leto vladanja) in o pomladanskem začetku leta v severnem kraljestvu. S tem je doseženo soglasje glede na videz nasprotujočih se podatkov v tekstih: Iz 6, 1 in 1, 2 — 4 Kralj 15, 2 in 15, 27; Ozija je umrl med jesenjo in pomladjo 740/39 in Izaija je bil poklican v preroško službo nekaj pred smrtjo kralja Ozija.

Omenjeni predlog nudi tudi za pričujoči sestavek večsah važne podatke glede kraljev Izaijevega časa: Čas vladanja kralja Ahaza je zreduciran od 16 let (glej 4 Kralj 16, 2) na 6 let in pri Oziji ter Jotamu se predpostavlja soregenstvo. Tako se izkaže sledeče časovno zaporedje: Ozija/Azarija 767—793 (soregent od 792 naprej), Jotam 739—734/33 (soregent od 750/49 naprej), Ahaz 734/33—728/27, Ezekija 728/27—699. Ezekija ob nastopu vlade ni mogel imeti 25 (glej 4. Kralj 18, 2), ampak šele 5 let in je bil torej rojen tik po sirsko-efraimski vojni 733, kar lepo sovпада z napovedjo »Emanuela« v Iz 7, 14.



Tudi nebeška bitja ob božjem prestolu ne smejo zreti v njegovo obličje; zato si zakrivajo obraz, med tem ko se razlegajo glasovi njihove liturgije o trikrat »Svetem«:

»**Svet, svet, svet** je Gospod nad vojskami!  
Vsa zemlja je polna njegovega veličanstva!« (6, 3).

Ta osrednji verz prerokove vizije je sestavljen iz dveh nominalnih stavkov, ki v hebrejščini praviloma ne izražajo kakšnega dejanja, temveč predvsem določeno stanje ali lastnost. Vendar je mogoče v dozdevnem samostalniku: *m'elō'* — »polnost« v drugem stavku predpostavljati particip, ki mu je lasten tako samostalniški kakor tudi glagolski značaj.<sup>5</sup> Ker ima particip v pričujočem stavku predikativno funkcijo, izraža določeno dinamiko, aktivnost.<sup>6</sup> »Božja slava« — *kābōd* ni neka statična bitnost, temveč božja aktivnost sama bodisi v aktu stvarjenja sveta, bodisi v poseganju v konkretno zgodovinsko dogajanje. Ker se termina »božja slava« in »svet« v pričujoči formulaciji bistveno nanašata eden na drugega, je seveda važno ugotoviti, na katero zgodovinsko dobo se predvsem nanaša omenjena božja aktivnost. Sam na sebi lahko hebrejski particip izraža tako preteklost, kakor sedanost in bodočnost. Za katero časovno obdobje torej prvenstveno gre, bo mogoče ugotoviti šele postopoma, ob analizi vseh važnejših tekstov, ki so očitno refleksi vizije v 6. poglavju v konkretne zgodovinske situacije.

Ako ima prerok v pričujoči formulaciji pred očmi božjo slavo glede na ustvarjeni svet, njegovo poveljevanje božje svetosti gotovo ne name-rava vnašati nasprotja med Boga-Stvarnika in ustvarjeni svet, kakor modruje O. Proksch.<sup>7</sup> Ker je Bog reči, kraje in čase ustvaril, so le-te deležne njegove svetosti in kot takšne izražajo božjo slavo. Vendar prerok očitno ne meri na stvarstvo kot takšno — stvarjenje ni direktna tema njegovega preroškega oznanila —, temveč na konkretno zgodovinsko dogajanje v zvezi z izraelskim narodom: božja svetost in božja slava se manifestirata v doslednem izvajanju božjega načrta o zgodovini izraelskega naroda in z njim v zvezi tudi o ostalih narodih, in sicer v smeri dokončne uresničitve univerzalnega božjega kraljevanja. A kadar človek svojevoljno posega v njegov načrt in noče sodelovati z njim, se njegova svetlost obrača proti njemu v obliki sodbe. Ker je človekovo nasprotovanje stalen pojav in božja slava v konkretni zgodovini ne more priti prav do izraza, postane

<sup>5</sup> Prim. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome 1923; éd. photomécanique corrigée, 1965), § 40 b; W. Gesenius — E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik* (28. izdaja ponatisnjena 1962 v Hildesheimu), § 116 a.

<sup>6</sup> Glej Gesenius-Kautzsch, § 140 e: »Nominalni stavki, katerih predikat je substantiv, izražajo nekaj togega, stanje, kratko bitje, verbalni stavki nasprotno nekaj, kar se giblje, teče, neko dogajanje in delovanje. To zadnje vsekakor velja v določenem smislu tudi za nominalne stavke s participalnim predikatom, le da je tudi tukaj dogajanje in delovanje (v nasprotju z verbalnimi stavki) fiksirano kot takšno, ki izraža stanje in trajanje.«

<sup>7</sup> Glej njegov komentar: Jesaja I (Kommentar zum AT, 9), Leipzig 1930, stran 55: »Božja narava je postavljena nasproti vsaki ustvarjeni naravi; reagira proti ustvarjalnemu organizmu, ga zadene smrtno kot električni udar. Bog kot trikrat Sveti stoji v absolutni napetosti do sveta in svetnega; spričo nasprotja glede ustvarjenosti občuti človek strah, zono, grozo, uničenje.«

**eshatološka** resničnost: Bog sam bo v bodočem, še ne določenem času, ustvaril pogoje, ki bodo nositelji polne manifestacije božjega veličanstva v zgodovini. To eshatološko vizijo izražajo predvsem pesnitve: 2, 2—4; 9, 1—6; 11, 1—9, ki so brez dvoma višek Izaijevega preroškega oznanila. Ti teksti so nastali ob koncu Izaijeve preroške dejavnosti. Sami na sebi usmerjajo pogled v bodočnost, toda njihovo obširno zgodovinsko ozadje, ki je postopoma pripravljalo njihov nastanek, kliče v spomin pretresljive konflikte med prerokom in med voditelji njegovega ljudstva. Ker poglobljeno razumevanje teh konfliktnih situacij, ki so porajali Izaijevo teologijo o »Svetem«, oziroma o »Svetem Izraelovem«, nujno predpostavlja upoštevanje celotnega zgodovinskega konteksta, morejo te sintetično zasnovane pesnitve s svojimi važnimi zgodovinskimi indikacijami brez dvoma najbolj sigurno voditi od faze do faze svojega tihega nastajanja.

V 9, 1—6 napoveduje prerok uničenje asirske sile v zvezi z rojstvom »kneza miru« na Davidovem prestolu:

»... Zakaj dete nam je rojeno, sin nam je dan,  
oblast je na njegovih ramah,  
in imenuje se: Čudoviti svetovalec,  
močni Bog, Oče na veke,  
**knez miru**« (9, 5).

V 11, 1—9 prav tako govori o »novem Davidu«:

»Mladika požene iz Jesejeve korenike,  
poganjek vzcvete iz njegove korenine.  
Na njem bo počival duh Gospodov:  
duh modrosti in razumnosti,  
duh sveta in moči,  
duh spoznanja in strahu Gospodovega« (11, 1—2).

V 2, 2—4 govori o »Gospodovi gori« kot o središču vseh narodov:

»Zgodilo se bo poslednje dni,  
gora hiše Gospodove bo stala trdno  
kakor vrh gora in vzvišena nad griči;  
in vsi narodi bodo hiteli k njej,  
mnoga ljudstva se bodo podala tja in govorila:  
,Pridite, pojdimo na Gospodovo goro,  
k hiši Jakobovega Boga,  
da nas pouči o svojih potih  
in bomo hodili po njegovih stezah!  
Kajti s Siona bo prišla postava  
in Gospodova beseda iz Jeruzalema« (2, 2—3).

Neobičajni eshatološki značaj navedenih treh tekstov, ki so si v bistvu zelo sorodni, govori za splošno sprejeto prepričanje, da so nastali neposredno po obleganju Jeruzalema leta 701 (prim. Iz 36—37; 2 Kralj 18, 13—19, 37).

V ozadju teh tekstov se čuti rahel polemičen ton Izaijeve **maksime**: samo Jahve je odločujoča sila svetovne zgodovine. Človek je poklican, da

z njim sodeluje, a ne, da samovoljno posega v njen tok. Absolutno veljavnost te maksime je Izaija v zadnjih letih še posebej priostril, ker je samovoljnost voditeljev v Jeruzalemu po eni strani in asirskega kralja Senaheriba, ki je leta 701 oblegal Jeruzalem, po drugi strani, dosegla svoj višek. Judovski kralj Ezekija in njegovi sodelavci so hoteli na svojo lastno pest, ne da bi resno računali z Jahvejevim načrtom o zgodovini, določati tok zgodovine izvoljenega ljudstva in obnoviti Jahvejev kult, ki se je moral vedno bolj umikati pred kulturnimi vplivi iz sosednih narodov. Izid njihovih načrtov je bilo totalno opustošenje dežele iz strani asirske vojske. Nad svojim ljudstvom razočaran prerok postavlja zdaj vse svoje upanje glede bodočnosti izvoljenega naroda na Jahveja samega in napove nastop »novega Davida« (prim. še 14, 32; 28, 16—17).

Asirski kralj Senaherib je bil sprva po Izaijevem prepričanju božji bič za kaznovanje trdovratnega izraelskega ljudstva (prim. 28, 2; 5, 16—20). Toda Senaherib je hotel uničiti izraelsko narodno bit, kakor je bil poprej storil z mnogimi drugimi narodi. S politično silo je hotel združiti vse narode in na ta način ustvariti vesoljni mir. Ne samo, da pri vseh teh svojih načrtih ni upošteval Jahvejeve suverenosti, ampak ga je celo enačil z bogovi ostalih narodov. To perverzno Senaheribovo ravnanje je izzvalo pri Izaiju najprej čudovito pesnitev 10, 5—15, kjer izraža močno razburjenje, kasneje pa prave govore o sodbi nad Asirci (prim. 14, 4 b—21; 14, 24—27; 30, 27—33; 31, 5—9). V 37, 23 omenja direktno Senaheribovo blasfemično zadržanje:

»Koga si zasramoval in zasmehoval,  
zoper koga si povzdignil svoj glas  
in ošabno dvignil svoje oči?  
Zoper **Svetega** Izraelovega!«

Senaheribov načrt glede svetovne zgodovine je diametralno nasproten z Jahvejevim načrtom. Zato je nujno obsojen na propad in Jahve sam bo brez politične sile ustanovil vesoljni mir s tem, ko bo združil vse narode ob »novem Sionu« (2, 2—4). Tako je katastrofa opustošenja v majhnem judovskem kraljestvu leta 701 v božji perspektivi obenem že začetek novega odrešenjskega obdobja: novo »sveto seme« (6, 13), »sveta gora v Jeruzalemu« (27, 13), »Izraelov ostanek« (10, 20), »sveta pot« (35, 8) bodo nositelji uresničitve preroške vizije v 6, 3 b, da bo namreč vsa zemlja polna božjega **veličanstva**. Ta preroška perspektiva je dovolj paradokсна, saj se rojeva sredi opustošene dežele ob trdovratnem ljudstvu. Ni čudno torej, če se optimistična preroška vizija križa z objokovanjem usode lastnega naroda, zlasti Jeruzalema, neposredno po asirskem obleganju:

»Gorje pregrešenemu narodu, s krivdo obteženemu ljudstvu,  
zarodu hudodelcev, pokvarjenim otrokom!  
Zapustili so Gospoda, zavrgli so **Svetega** Izraelovega« (1, 4).

»Vaša dežela je puščava, vaša mesta so požgana,  
vašo zemljo žro pred vami tujci; pustinja je ko razdejanje Sodome«

(1, 7).

»Če nam Gospod nad vojskama ne bi pustil **ostanka**,  
bi bili kot Sodoma, Gomori bi bili podobni« (1, 9).

Iz pričujoče tožbe, ki je krik iz zgodovinsko usodne stiske, ni potreben noben korak več za razumevanje tožbe, ki je krik stiske ob sami preroški poklicanosti:

»Gorje mi, izgubljen sem,  
ker sem mož nečistih ustnic;  
prebivam sredi ljudstva nečistih ustnic.  
Zares, kralja, Gospoda nad vojskami, so videle moje oči!« (6, 5).

»Gorje« — klici so pri Izaiju značilni. Izraelci so členico »gorje« — hôy uporabljali predvsem pri objokovanju mrtvih (prim. 1 Kralj 13,30; Jer 22, 18; Jer 35, 5; Am 5, 16) in so jo običajno povezovali s sledečim substantivom, ki s svojo statično naravo idealno ustreza stanju smrti. Izaija nasprotno členico pogosto uporablja v kombinaciji s sledečim participom (prim. 5, 8; 5, 11; 5, 18—20; 10, 1; 31, 1), kar gotovo ni slučaj: prerok ne namerava objokovati ali grajati človeka kot takšnega, temveč njegovo zgrešeno zadržanje do božjega reda. V primerih, kjer stoji ob členici particip, gre navadno za sledečo grožnjo, napoved božje sodbe. V 6, 5 a sledi členici verbum stativum tm' s pomenom nečistosti. Verbum stativum ne more tvoriti participa, vendar kot »adjectif conjugué«<sup>8</sup> kljub temu izraža določeno dinamiko: prerok ne toži zaradi svoje oddaljenosti od Boga, kolikor je ustvarjeno bitje, temveč kolikor je grešno bitje in živi v sredi grešnega ljudstva. Omenjeni glagol pomeni sicer predvsem kultno nečistost: človeku z »nečistimi ustnicami« ni dovoljen vstop v svetišče pred božje obličje; vendar do kulturne nečistosti pride praviloma zaradi moralne krivde.

Ker je pričujoči krik sestavni del vizije v zvezi s preroško poklicanostjo, ki tudi bodoče zadržanje ljudstva vključuje kot sedanje doživljanje, je krik »gorje mi« tako apel k spreobrnitvi, kakor tudi izraz lastne nemoči glede na zastavljeno nalogo. Izaija se večkrat obrača z »gorje« k svojemu ljudstvu, da bi ga pridobil za spreobrnjenje. Ker mu običajno ne uspe, je razumljivo, da se v svoji vnemi začuti kakor »izgubljenega«. Dejansko zadržanje izvoljenega ljudstva ne dopušča dostopa do rešitve, ki jo spričo tega v celoti božji dar. Toda Izaija se znajde, rebus sic stantibus, v skrajno paradoksnem položaju: »uspeh« njegovega preroškega nastopa je zakrknjenost ljudstva, ker je »naloga« njegovega poslanstva **zakrknjenje**:

»Pojdi in povej temu ljudstvu:  
Le poslušajte, a ne razumevajte,  
le glejte, a ne spoznavajte!  
**Zakrkn**i srce temu ljudstvu,  
ogluš*i* mu ušesa in oslepi mu oči,  
da ne bo videlo s svojimi očmi in ne slišalo s svojimi ušesi;  
da njegovo srce ne spozna, se ne spreobr*n*e in ne ozdravi!« (6, 9—10).

<sup>8</sup> P. J o ũ o n , Grammaire de l'hébreu biblique, § 41 c; § 50 b.

## 2. »Sveti Izraelov«

Tema zakrknjenosti in zakrknjenja pride pri Izaiju v nenavadno priostreni obliki do izraza. Njegovo teološko izhodišče je namreč sinajska zaveza, zaradi česar doseže njegova preroška vizija o trikrat »Svetem« svoj vrh v formuli »Sveti Izraelov«. <sup>9</sup> Jahve hoče pripadati svojemu ljudstvu, a zahteva od njega prezpogojno zvestovo v konkretnih življenjskih situacijah tako zasebnega kakor družbenega značaja. Zakrknjenost je pogost izraz nezaupnice ljudstva do svojega Boga, na kar Jahve odgovarja z grožnjo in kaznijo.

V Izaijevem času pridejo tovrstne konfliktne situacije do izraza zlasti v prvem in zadnjem obdobju njegovega preroškega delovanja. V času njegove poklicanosti v preroško službo politični položaj v judovskem kraljestvu še ni bil kritičen. Razen tega se je dežela za časa dolgega kraljevanja kralja Ozija (767—739, sovergent od 792 dalje) gospodarsko zelo okrepila. Vse to pa je še bolj pospeševalo socialno in versko korupcijo. Spričo tega je Izaija ob njegovem nastopu razvnela predvsem prevzetnost, nevera, splošno teptanje pravice in neodgovornost voditeljev. Njegova kritika iz te dobe je zajeta predvsem v pesnitvi o vinogradu: 5, 17; v grožnjah zoper neobzirnost in lahkomiselnost: 5, 8—24 + 10, 1—4 in v bolj splošnih napovedih božje sodbe: 9, 7—20 + 5, 25—30. Ker gre pri vseh teh tekstih v bistvu za isto ozadje, pojem svetosti pa pride direktno do izraza le v drugi skupini tekstov, pridejo le ti v pošteve za nekoliko natančnejšo analizo.

Vse grožnje začnejo z značilno členico: »gorje« — hōy; pravični in sveti Jahave je tisti, ki jim daje težo in resnost:

»Gospod nad vojskami bo vzvišen v sodbi  
in sveti Bog se izkaže svetega (niqdāš) v pravičnosti« (5, 16).

Jahve pričakuje od svojega ljudstva pravičnost (prim. 1, 21—26; 5, 7). Beseda pravičnost — š'dāqāh je neke vrste klic po maščevanju politično in socialno zatiranega človeka (prim. 1 Mojz 27, 34; 2 Mojz 3, 7. 9; 11, 6). V psalmu 9, 13 je rečeno, da Jahve ne pozabi vpitja ubogih. Iz tega je razvidno, da gre tudi v pričujočih tekstih za ostro obsodbo, ki naznanja ustrezajočo kazen.

Grožnja v 5, 18—19 je za razumevanje Izaijevega pojmovanje božje svetosti izredno važna, ker konkretno pokaže, za kaj pri božjih zahtevah pravzaprav gre:

»Gorje vam, ki vlačite nase kazen s konopci norosti  
in povračilo kakor z voznimi vrvmi;  
ki govorite: ‚Naj hiti, naj pospeši svoje delo, da ga vidimo!  
Naj se približa in naj se spolni sklep (‘ašat) Svetega  
Izraelovega, da ga spoznamo!«

<sup>9</sup> Po mnenju H. Wildbergerja, Jesaja, stran 23 bi formula »Sveti Izraelov« izhajala iz Izaijeve roke v: 5, 19. 24; 30, 11. 12. 15; 31, 1. Sporna bi bila v: 10, 20; 12, 6; 17, 7; 29, 19; 37, 23 (4 Kralj 19, 22). Formula pride zelo pogosto do izraza pri Deutero-Izaiju: 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14; 47, 4; 48. 17; 49, 7; 54, 5; 55, 5. Razen tega jo je najti še pri Trio-Izaiju: 60, 9, 14; Jeremiju: 50, 29; 51, 5; v psalmih: 71, 22; 74, 41; 89, 19.



S temi besedami hoče Izaija svoje poslušalce očitno opozoriti na Jahvejevo dejavnost v zgodovini (prim. tudi 5, 12 b), kar je razvidno iz napovedi božje sodbe nad Asirci v 14, 24—27:

»To je **sklep**, ki je sklenjen nad vso zemljo,  
in to je roka, ki je stegnjena nad vse narode« (14, 26).

Sedanje zadržanje ljudstva nasprotuje božjemu sklepu glede svetovnega reda, zato je neizogibno, da se sam na sebi odrešenjski »skep Svetega Izraelovega« glede celotne zgodovine, kakor tudi glede etičnih norm v obliki sodbe obrne proti ljudstvu, ki že kaže znake pravega odpada:

»... zavrgli so postavo (tôrâh) Gospoda nad vojskami  
in zasmehovali besedo **Svetega Izraelovega**« (5, 24 c).

»Sveti Izraelov« stoji tu v istem kontekstu kakor v 1,4. Ne glede na to, da je morda »redaktor ob uporabi ene Izaijeve besede hotel potegniti sklepno črto pod zbirko groženj, kakor stojijo zdaj v 5. poglavju«, je torej Izaijevo jedro zadeto in grožnja sodbe v zadnjem odlomku: 10, 14 a se izkaže kot povsem logična posledica:

»Kaj boste počeli ob dnevu obiskanja  
in ob nevihti, ki pride iz daljave? ...« (10, 3 a).

Izaija misli tu na Asirce, ki bodo kot »šiba božje jeze« (10, 5. 15) izvršili svoje delo. Tako so v prvem obdobju prerokove zadnje besede izzvenele v grožnjo božje kazni; zakrknjenost se je namreč že približala svojemu višku.

Druga važna faza govorov o »Svetem Izraelovem« spada v zadnje obdobje Izaijeve preroške dejavnosti: 714—698, ki je za zgodovino izraelskega naroda izredno pomembno. Mladi kralj Ezekija je leta 714 samostojno zavladal in že sta ga začela egiptovski in babilonski kralj nagovarjati, naj se pridruži upor proti asirski nadvladi. Leta 713 je babilonski kralj Merodah-Baladan poslal k njemu odposlanstvo (prim. 4 Kralj 20; Iz 38—39). Izaija se je takoj pokazal nasprotnika poskusov upora (prim. 39, 3—8). Istega leta je prišlo še poslanstvo etiopsko-egiptovskega kralja. Izaija je znova odločno nasprotoval (prim. 18, 1—6; 20, 1—6). Morda je njegova zasluga, da se Ezekija ni aktivno pridružil upor vseh do leta 705, ko je umrl asirski kralj Sargon II. Smrt sposobnega asirskega osvajačca je vzbudila v Ezekiju upanje v gotov uspeh, a Izaija je bil tudi tokrat povsem nasprotnega prepričanja: v sedanjem političnem položaju bi bilo vsako zapletanje majhnega judovskega kraljestva v velik asirski imperij obsojeno na neuspeh in torej nesmiselno. Judovsko ljudstvo naj potrpi in zaupa v Jahveja, ki je nad vsem tem zgodovinskim dogajanjem.

Izaijevi govori iz te dobe so zaobseženi v 28, 7—31, 3. Perikopa 28, 7—13 nam prikaže začetni konflikt med Izaijem in med voditelji v Jeruzalemu. V 28, 14—22 nastopa prerok proti zavezi z Egiptom. V 28, 23—29 s primerom o poljedelcu opozarja voditelje na Jahvejev »svét« in »modrost«. V 29. poglavju obtožuje voditelje in ljudstvo zaslepljenosti, neiskre-

ne pobožnosti in domišljave »modrosti«, ki hoče skrivati svoje blodne načrte pred Gospodom. Neka druga roka je Izaijevim govorom dodala še verze: 17—24; redaktorju je bilo jasno, kaj hoče prerok doseči:

»Ponižni se bodo brez konca veselili v Gospodu  
in najubožnejši med ljudmi se bodo radovali nad  
**Izraelovim Svetim**« (29, 19).

»Kajti ko bodo njegovi otroci (Jakobovi - Izraelovi) videli  
delo mojih rok v svoji sredi,  
bodo **posvečevali** (yaqđišû) moje ime,  
**posvečevali** Jakobovega **Svetega**  
in se bali Izraelovega Boga« (29, 23).

Izaija voditelj je ni mogel pregovoriti in je prišlo celo do izmenjave odposlanstva z namenom, da sklenejo zavezništvo. Prerok kljub temu ni odnehal, ampak je še odločneje nastopil. Novi konflikti se odražajo v 30. poglavju, ki začne z značilnim »gorje«:

»Gorje upornim sinovom, govori Gospod,  
snujejo načrt ('ešâh), ki ne izhaja od mene,  
sklepajo pogodbo, ki ni po mojem duhu,  
da bi kopičili greh na greh« (30, 1).

Ker Izaija ni mogel ničesar doseči, je izrekel znamenito pričevanje o **zакrknjenosti** Izraela:

»Zdaj pojdi, napiši to na tablo vpricho njih in zapiši to v knjigo,  
da bo za prihodnji čas, za pričevanje na veke!  
Kajti to je uporno ljudstvo, lažnivi sinovi,  
sinovi, ki nočejo poslušati Gospodove postave.  
**Vidcem** pravijo: „Ne imejte videnja!“  
in **prerokom**: „Ne prerokujte nam, kar je prav!“  
Govorite nam sladke besede, prerokujte prevare!  
Umaknite se s pravega pota, krenite s prave steze,  
pustite nas pri miru z **Izraelovim Svetim!**« (30, 8—11).

V tem pričevanju je jasno razvidno, kakšno svetost predpostavlja Izaija pri izvoljenem ljudstvu kot odgovor na konkretno zgodovinsko razodevanje božje svetosti. Ne gre mu toliko za kultno svetost, tudi ne za neko izolirano notranje »sveto« razpoloženje, temveč za dejavno **zvestobo** božjemu vodstvu v zgodovini; torej za svetost, ki zaobseže celotno človekovo bitnost v zasebni in družbeni razsežnosti. Božja svetost je nekompromisna in se ne pusti prilagajati človekovemu okusu in zgodovinskim okoliščinam, kakor se je dogajalo pri boštvih sosednih narodov. Nasprotno: človek se mora prilagajati merilom božje svetosti, če hoče živeti v harmoničnem in osrečujočem dialogu z njim. Trenutni poskusi judovskega kraljevstva pričajo za radikalni odpad od »Svetega Izraelovega«: Juda hoče biti kakor drugi narodi. Ker sklepa zavezo z Egiptom ob priseganju na boštvo obeh strani, enači Jahveja z boštvi drugih narodov. Po drugi strani pomeni želja po uporu Asircem nezvestobo do prisege Jahveju, ki jo je pred 30 leti (734/33) izrekel kralj Ahaz ob sklenitvi zaveze z Asirijo, kar je Izaija

iz istih razlogov obsodil. V pričujočem položaju Izaija ni mogel ravnati drugače, kakor da spodbuja svoje ljudstvo k modri potrpežljivosti in k zaupanju Jahveju ob vsestranskem spreobrnjenju:

»Kajti tako govori vsemogočni Bog, **Izraelov Sveti**:  
Če se spreobrnete in ostanete mirni, boste rešeni;  
V **mirovanju** in **zaupanju** je vaša moč« (30, 15).

Tukaj je zaobsežen vrh Izaijeve vizije o človekovi svetosti, ki je nujno bistveno povezana z **vero**. Isti teološki višek je Izaija izrazil pred 30 leti, ko je pri kralju Ahazu nastopil proti zavezi z Asirijo:

»Glej da ostaneš **miren!** Nikar se ne boj!« (7, 4a)

Takrat sta krenila proti Jeruzalemu sirski kralj Razin in severnoizraelski kralj Peka, da bi odstavila Ahaza, ki se predvidoma ni hotel priključiti koaliciji proti Asiriji. Na njegovo mesto sta hotela postaviti nekega »Tabelovega sina« (Iz 7, 6), ki ni bil Davidovega rodu. Ahaz se je odločil za zavezo z Asirci, da bi ga rešili iz nastale stiske. Izaija je nastopil proti Ahazovemu sklepu in ga je hotel opozoriti predvsem na potrebno zaupanje, da bo Jahve sam, zvest svojim obljubam, rešil ogroženo Davidovo dinastijo:

«Če ne **verjamate** (ta'amînû), ne boste **obstali** (tê'âmênû)« (7, 9b).

Kralj dobi še naročilo, naj si izprosi **znamenje** glede uresničitve božjih obljub:

»Izprosi si znamenje od Gospoda, svojega Boga,  
v globočini zdolaj, ali zgoraj v višavi!« (7, 11).

Ahaz ni hotel direktno izraziti svoje nevere, ampak se je izgovarjal:

»Ne bom prosil in ne bom skušal Gospoda« (7, 12).

Tu seveda ni šlo za neko formalno izpoved vere, temveč za globoko prepričanje, da bo Jahve kljub včasih na videz neizhodnim situacijam vse svoje obljube izvršil; iz tega sledi, da bo izvršil tudi pričujočo obljubo. Ahazov izgovor je izraz njegove stalne nevere, zato bo Jahve sam, ne glede na njegovo prošnjo, dal znamenje:

»Glej, devica bo spočela in rodila sina, ki ga bo imenovala  
,bog z nami' — 'imânû 'el« (7, 14).

Napoved »Emanuela« zveni za Ahaza kot obsodba, a za božje ljudstvo kot **odrešenje**. Podobno zvenijo govori: 28, 7—31, 3 kot obsodba za voditelje, a kot odrešenje za izvoljeno ljudstvo:

»Glej, položim na Sionu temeljni kamen, preskušen kamen,  
dragocen vogelni kamen. Kdor **veruje**, ne bo zmeden« (28, 16).

Kot je že bilo rečeno, je napoved odrešenja po katastrofi 701, ki je za Izraelce pomenila obenem katarzo, prišla še bolj vidno do izraza (prim. tekste 2, 2—4; 9, 1—6; 11, 1—9). To odrešenjsko perspektivo izraža tudi zadnji verz vizije o preroški poklicanosti (6, 13b); čutiti pa jo je že v pre-rokovem vprašanju ob Jahvejevi zapovedi, naj zakrknje izraelsko ljudstvo:

»Kako dolgo, Gospod?« (6, 11a).<sup>10</sup>

Odgovor izraža to, kar se je leta 701 resnično zgodilo:

»Dokler ne bodo opustošena mesta, da bodo brez prebivalcev, hiše brez ljudi, in dežela ne postane puščava . . .« (6, 11bc).

Jahvejeva sodba je sicer dosledna, a je vendarle povezana z »dokler«; katastrofa za izvoljeno ljudstvo ne more pomeniti absolutnega konca. Božje usmiljenje premosti Izraelovo krivdo in mu nakaže pot v novo bodočnost. A ker odrešenje v sedanjih okoliščinah še ne more priti do izraza, se predstavi v obliki eshatološke resničnosti: Jahve namerava rešiti »seme svetosti« (6, 13b).<sup>11</sup> Ta obljuba o eshatološkem božjem ljudstvu sovpada z obljubo v 4, 3, kjer je rečeno:

»Kdor tedaj v Sionu še **ostane** in bo še bival v Jeruzalemu, se bo imenoval **svet**; vsak, ki je zapisan za življenje v Jeruzalemu.«

V »ostanku«, ki bo tvoril eshatološko božje ljudstvo, se bo božje **veličastvo** uresničilo s tem, da bo vsaka motnja odrešenjskega stanja izločena. Takšno odrešenje, **svetost** . . . more končno učinkovito uveljaviti le božja **darežljivost!**

### Povzetek

#### BOŽJA IN ČLOVEKOVA SVETOST V IZAIJEVEM PREROŠKEM OZNANILU

Jože Krašovec

Analiza Izaijevih tekstov, ki vsebujejo pojem svetosti je vodila k spoznanju da je Izaijevo pojmovanje svetosti moč prav razumeti le ob upoštevanju zgodovinskega okvira njegovih govorov. Izaija je prerok »načrta« in »dela« »Svetega«, oziroma »Svetega Izraelovega« v zgodovini; sedanjo zgodovino interpretira pod vidikom preteklih božjih obljub, ki so izšle predvsem iz zaveze. Izaija sicer nikjer ne govori direktno o izvolitvi in o zavezi, toda njegovo oznanilo je bistveno prežeto s tem teološkim ozadjem. Pojem »Sveti Izraelov« je v

<sup>10</sup> Prim. E. J e n n i, Jesajas Berufung in der neueren Forschung: ThZ 15 (1959), stran 339: »V tem vprašanju tiči predpostavka, ki je utemeljena v Izaijevi dosedanji veri, da namreč sodba nad ljudstvom ne more biti cilj božjih potov.«

<sup>11</sup> H. W i l d b e r g e r, Jesaja, stran 258, meni, da so verzi 12—13 kasnejši dodatek. Pričujoči polverz je očitno središčne važnosti: »... glosa 13 b/β je zavestna korektura, protest proti eksegezi, ki hoče iz Izaija napraviti znanilca absolutnega konca Izraela.«

bistvu zavezni pojem; vizija o preroški poklicanosti v 6. poglavju je torej srečanje s svetim Bogom iz Sinaja.

Iz zaveznih odnosov nujno sledijo zahteve glede svetosti zaveznega ljudstva: Izraelci bi naj na Jahvejev načrt glede svoje lastne in svetovne zgodovine odgovorili s temu primernim življenjskim zadržanjem, namreč z zvestobo in vero. Enostransko na kult in na človekovo notranjost usmerjena religioznost glede na Izaijeve zahteve torej ne more biti opravičena.

Edini namen Jahvejeve zahteve glede svetosti je odrešenje zaveznega ljudstva. Toda, če mu njegovo ljudstvo sledi z deljenim srcem, izvaja nad njim svojo sodbo. Jahve namreč ne deluje kakor koli na ljubo svojega ljudstva kot »Sveti Izraelov«, temveč le z merili svojih zahtev glede svetosti. Spričo tega se kot sodnik zelo pogosto obrača proti svojemu ljudstvu, ker ga le-to s svojimi lastnimi načrti in delom v najvažnejših zgodovinskih trenutkih omalovažuje.

Kljub kaznim, ki jih izzivajo človeški grehi, ostane »Sveti Izraelov« po naravi usmerjen v odreševanje. Jahve svojega ljudstva v nobenem primeru ne namerava ugonobiti; tudi izvajanje sodbe vodi končno k odrešenju. Kjer se ljudstvo izneveri, se Jahve zavzame za zvesti »o s t a n e k« in odpre eshatološko perspektivo odrešenja.

### Zusammenfassung

#### HEILIGKEIT VON GOTT UND MENSCH IN DER BOTSCHAFT JESAJAS

Jože Krašovec

Aus der Untersuchung der jesajanischen Texte, die mit dem Heiligkeitsbegriff zu tun haben, hat es sich klar ergeben, dass man die jesajanische Heiligkeitsauffassung nur in der Beziehung seiner Aussagen zu den geschichtlichen Zusammenhängen recht verstehen kann. Jesaja ist der Prophet des »Ratschlusses« und des »Werkes« des »Heiligen«, bzw. des »Heiligen Israels« in der Geschichte; die jetzige Geschichte interpretiert er im Lichte vergangener Verheissungen Jahwes, die vor allem aus dem Bunde erwachsen sind. Er spricht zwar nirgends direkt von der Erwählung und vom Bunde, aber seine Botschaft ist wesentlich von diesem theologischen Hintergrund her geprägt. Der Begriff »der Heilige Israels« ist ein Bundesbegriff schlechthin; die Berufungsvision im 6. Kapitel ist daher eine Begegnung mit dem heiligen Gott von Sinai.

Die Bundesbeziehungen bringen notwendigerweise die Heiligkeitsansprüche für das Bundesvolk eindringlich zum Ausdruck: Israeliten sollten auf den Plan Jahwes hinsichtlich ihrer Geschichte und der Weltgeschichte mit dem entsprechenden Lebensverhalten und das heisst mit Treu und Glauben antworten. Dem Anspruch Jesajas kann daher eine einseitig auf den Kultus und auf die Innerlichkeit bezogene Religiosität nicht gerecht werden.

Das einzige Ziel des Heiligkeitsanspruches seitens Jahwe ist das Heil des Bundesvolkes. Sollte es sich ihm aber nur mit geteiltem Herzen anvertrauen, so lässt er sein Gericht über sein Volk hereinbrechen. Jahwe handelt nämlich nicht zugunsten seines Volkes, sondern allein nach Massgabe seiner Heiligkeitsforderung als »der Heilige Israels«. Er wendet sich daher als Richter sogar sehr häufig gegen sein Volk, weil es ihn mit seinem Plan und Werk in den wichtigsten geschichtlichen Augenblicken missachtet.



Trotz den wegen der menschlichen Sünden verhängten Strafen ist »der Heilige Israels« von seinem Wesen her auf das Heil bedacht. Jahwe will sein Volk in keinem Fall vernichten; selbst die Gerichtsmanifestation führt in einem letzten Sinn zum Heil. Wo das Volk sich abwendet, tritt Jahwe für den getreuen »Rest« ein und eröffnet eschatologische Heilsperspektive.

### Résumé

#### LA SAINTETE DE DIEU ET DE L'HOMME DANS LE MESSAGE D'ISAÏE

Jože Krašovec

Il ressort d'un examen attentif des textes d'Isaïe sur la notion de sainteté qu'il est impossible de bien comprendre cette conception isaïenne de sainteté à moins de replacer les oracles du prophète dans leur contexte historique. Isaïe est le prophète du »Plan« et de l'»Activité« du »Saint«, plus précisément, du »Saint d'Israël« dans l'histoire. Le prophète interprète l'histoire contemporaine à la lumière des promesses antérieures de Yahvé, qui ont ordinairement leur origine dans l'alliance. Il est vrai qu'il ne parle jamais directement de l'élection ou de l'alliance, mais son message est essentiellement imprégné de cet arrière plan théologique. Le »Saint d'Israël« appartient à la notion d'alliance par excellence; la vision de la vocation prophétique du chapitre 6 est alors une rencontre avec le Dieu Saint du Sinai.

Les clauses de l'alliance obligent le peuple à une exigence particulière de Sainteté: Il faudrait que les Israélites répondent au plan de Yahvé sur leur histoire et l'histoire mondiale par une vie en accord avec ce plan, c'est-à-dire par la fidélité et la foi. Les exigences qu'Isaïe rappelle ne peuvent pas être satisfaites par une vie religieuse orientée trop exclusivement sur le culte et par une attitude intérieure qui ne se manifeste pas dans la vie.

Du côté de Dieu, la Sainteté ne lui impose qu'une seule exigence: le salut du peuple élu. Si le peuple ne manifeste pas un confiance totale en son Dieu, celui-ci laisse libre cours à son jugement. Yahvé n'agit pas pour avantager son peuple; La seule mesure de son action lui est dictée par l'exigence de sa Sainteté: Il agit en tant que »Saint d'Israël«. C'est pour cela qu'il se dresse souvent comme le juge de son peuple parce que ce dernier méprise son plan et ses interventions dans les moments historiques les plus importants.

Malgré les châtements causés par le péché de l'homme, les action du »Saint d'Israël« reste essentiellement orientée vers le salut. Yahvé ne veut pas exterminer son peuple. Même le jugement, en fin de compte, conduit vers le salut. Quand le peuple l'abandonne, Yahvé intercède en faveur du »reste« fidèle et entr'ouvre une perspective eschatologique de salut.

# Problem starih patrocinijev v Sloveniji

Franc Truhlar

## Uvod

Namen pričujočega sestavka je osvetlitev problema starih patrocinijev v Sloveniji v topografskem pregledu, predvsem s pomočjo arheološko-cerkvenega kriterija, ki vsebuje močne indicije za presojo starosti teh patrocinijev. Zgodovinsko so ti povezani s kultom svetnikov in sakralnim objektom, ki ga s svojo funkcijo predstavljajo. Ker posegajo v tem svojstvu globoko v cerkveno zgodovino, odkrivajo tudi vpogled v stare cerkvene osnove, to je, nastanek, razvoj in kontinuiteto kulta, kulturna področja in starost kulturnih objektov. V arheologiji opozarjajo patrociniji predvsem na arheološke postojanke v krajih, poimenovanih po starem patrociniju in v krajih, katerih svetišča nosijo ime starega svetnika, pa tudi v bližini takih krajev. V zvezi z arheološkimi postojankami pa kažejo stari patrociniji pogosto tudi na starost kulturnega objekta in s tem dopolnjujejo osnove naše stare naseljenosti.

Pojav najstarejših patrocinijev je združen z razvojem prvega krščanstva, ki se je začelo močneje uveljavljati zlasti po Konstantinovem ediktu iz l. 313, tako da je bilo v 4.—5. stol. tudi v vzhodno-alpskih pokrajinah verjetno že prevladujoča religija. Ta razmah je prekinilo obdobje preseljevanj in slovanske kolonizacije, vendar pa lahko domnevamo, da krščanski življenj v tem meddobju ni bil popolnoma zatrt, marveč, da so se ohranili nekateri starokrščanski elementi po tradiciji še v čas slovanske kolonizacije. K tej domnevi močno nagiblje tudi ugotovitev, da izkazuje v arheološkem prikazu slovanska kolonizacija v prvi fazi relativno nizek poselitveni potencial — ki je zlasti očiten v primerjavi s prazgodovinsko-rimsko naselitvijo in ki kaže verjetno v bolj odročnih in pred invazijskimi tokovi zavarovanih predelih še na ostanke krščanskega — predvsem romaniziranega življa — kar bi govorilo, vsaj ponekod, za kontinuiteto kulta. Ta kult je ponovno oživel z misijonsko akcijo med Slovani v 8.—10. stol., ki je izhajala v glavnem iz Salzburga in iz Ogleja. Na primorsko območje so misijonsko vplivali tudi Trst, Čedad in Štivan, v notranjosti Slovenije pa še cerkveno središče v Ljubljani kot prvo misijonsko okrožje in središči v mengeškem in celjskem okrožju.

Položaj starih patrocinijev na Slovenskem navadno značilno sovпада z antičnimi arheološkimi postojankami, ležečimi ob antičnih komunikacijah. Naselbinska področja ob teh komunikacijah, ki so posredovala rimsko kulturo, so bila tudi za razvoj nastajajočega krščanstva velikega pomena. V območju teh baz se je najprej razvila cerkvena organizacija, nastajale so prve krščanske občine in misijonske postojanke kot kulturna središča in izhodišča za širjenje krščanstva na še poganske predele. Zato je iskati najstarejše patrocinije predvsem na teh substratih, zlasti tistih, ki so izpričani s poselitveno kontinuiteto. Za to domnevo govori tudi dejstvo, da nahajamo najštevilnejše cerkvene postojanke z najstarejšimi patrociniji ravno v območju glavnih antičnih komunikacij Oglej—Ljubljana—Celje—Ptuj in Ljubljana—Trebnje—Drnovo in še ob nekaterih drugih važnejših cestah, ki so se odcepile od glavnih. Kontinuirana arheološka najdišča s starimi patrociniji opozarjajo ne samo na starejše naselbine, ampak tudi na prve cerkvene postojanke, ki so se pozneje razvile v večja cerkvena središča. Dejstvo, da so romanske cerkve s starimi patrociniji po veliki večini izkazane v krajih z antičnimi in predantičnimi arheološkimi postojankami, govori pri marsikateri za njen predromanski izvor in kontinuiteto.

Z arheološkega vidika se kulturna mesta starih patrocinijev v veliki meri krijejo z arheološkimi najdišči, ki izkazujejo kontinuiteto od prazgodovinskih obdobj do zgodnjega srednjega veka. Te postojanke, ki so pomenile staroslovenska in predoslovenska seliščna jedra, predstavljajo povečini še danes naše pomembnejše kraje. Značilno je, da so staroslovenska najdišča skoro na vseh pomembnejših arheoloških in cerkvenih postojankah. Taki kraji so:

Ajdovščina, Bela cerkev, Bled, Braslovče, Celje, Cerklje na Gorenjskem, Cerknica, Cerkno, Črešnjevce, Črnomelj, Dobova, Košana, Gorišnica, Radgona, Gornji grad, Gotovlje, Hrenovice, Jelšane, Jesenice, Kamnik, Kanal, Komen, Komenda, Kranj, Krško (Videm), Laško, Leskovec pri Krškem, Ljubljana, Maribor, Mengeš, Miren, Mirna peč, Moravče, Mošnje, Naklo, Nevlje, Pilštanj, Polhov Gradec, Ponikva, Ptuj, Radeče, Radovljica, Ribnica, Rogaška Slatina (Sv. Križ), Senožeče, Slavina, Slivnica pri Mariboru, Slovenske Konjice, Solkan, Spodnje Hoče, Središče ob Dravi, Srednja vas v Bohinju, Stara Loka, Stari trg pri Ložu, Staro apno (Škocjan pri Turjaku), Sv. Anton (Dekani), Šempeter v Savinjski dolini, Šenčur, Šentjernej, Šentvid (Ljubljana), Šentvid pri Stični, Šentviška gora, Šmarje (pri Ljubljani), Šmarjeta (Novo mesto), Šmartno pri Litiji, Šmihel (Novo mesto), Šmihel (Žužemberk), Tolmin, Tomaj, Trebnje, Trnovo (Ilirska Bistrica), Tržišče, Verzej, Vipava, Vranje, Vrhnika, Vuzenica, Zasip, Zgornje Gorje (Gorje), Žalec.

Pregled cerkvenih patrocinijev obsega v glavnem svetnike, ki so imeli po zgodovinskih virih svoj kult splošno razvit že v prvem tisočletju ter so ta kult razširili tudi na slovensko ozemlje, in sicer eni verjetno že v prvi dobi pokristjanjenja v kasni antiki, drugi pa ob pokristjanjenju Slovencev v 8. do 10. stol., ki pa so oboji močneje uveljavili svoj kult šele v srednjem veku in tudi še pozneje. Posamezni patrociniji pa so imeli lastno, časovno in krajevno pogojeno razvojno pot, ki pa je zgodovinsko tem manj razvidna, čim bolj je časovno odmaknjena. To velja zlasti za pisane vire o najstarejših patrocinijih, ki segajo le v redkih primerih v čas pred 10. stoletjem. Vendar pa na večjo ali manjšo relativno starost posameznega patrocinija lahko sklepamo tudi po starosti in pomembnosti njegovega kulturnega položaja. Po tem kriteriju bi lahko prisodili večjo starost tistim patrocinijem, ki imajo svoje postojanke ob nekdanjih antičnih komunikacijah, zlasti na nekdanjih antičnih naselbinah, kakor so npr.: središča in izhodišča kulta patrocinija (misijonske postojanke), antična cerkvena središča, zlasti škofijski sedeži in prafare. Tudi svetišča v neposredni okolici omenjenih postojank govorijo lahko za večjo starost njihovega patrocinija.

Patrociniji, ki jih navaja glavni pregled, so imeli splošno razširjen kult skoro na vseh nekdanjih močneje obljudenih področjih sedanjega slovenskega ozemlja, z izjemo tistih, ki so nastali pod vplivom Trsta, Ogleja in Štivana in so bili omejeni le na primorsko območje. Iz žarišč starega kulta se je širilo češčenje svetnikov počasi tudi v okolico. Tako zasledimo stare patrocinije pogosto tudi v bližini starih cerkvenih jeder, zlasti v ožjem območju antičnih škofijskih sedežev. V območju Ljubljane npr. nahajamo sledeče: sv. Petra, sv. Janeza Krst. (nekdanj tudi nasproti cerkve sv. Petra), sv. Martina (nekdanji patrocinij), sv. Krištofa (nekdanji patrocinij), sv. Jurija (grad, Stožice), sv. Kancijana (Ježica), sv. Jerneja (Šiška), sv. Marjeto (Tomačevo, Koseze), sv. Štefana (Štepanja vas), sv. Vida (Šentvid), sv. Lavrencija v Kosezah.

V splošnem so cerkve obdržale prvotni patrociniji. Kakor pa so nastajale v strukturi svetišč v času spremembe, tako je tudi marsikatera cerkev v svoji zgodovini menjala prvotni patrocinij, tudi večkrat. Ponekod je funkcija patrocinija prenehala z opustitvijo ali porušenjem kulturnega objekta. O takem patrociniju pričajo le še ostanki cerkve ali po njem poimenovani kraji ali višine.

Zato utegnejo pri ugotavljanju prvotnega patrocinija nastati težave tam, kjer prvotni patrocinij ni razviden iz zgodovinskih virov, ker je bil morda pozneje zamenjan z drugim ali pa je prenehal obstajati in tam, kjer je nastopil starejši patrocinij šele v mlajši dobi. Zaradi popolnejšega pregleda sakralnih objektov s patrociniji bi bilo umestno upoštevati tudi svetnike na stranskih oltarjih, zlasti tiste, ki so bili nekdanj glavni cerkveni zavetniki, pa tudi tiste, katerim so posvečene kapele (kapelice) in znamenja.

Na večjo starost sakralnih kulturnih objektov opozarjajo:

1. Arheološke najdbe v neposredni bližini cerkve.
2. Cerkve, nastale na mestu nekdanjih gradišč ali poganskih svetišč. Posebno na zadnjih so prvi kristjani pogosto postavljali cerkve. Na poganski kult opozarjajo tudi poganski žrtveniki (are).
3. Prafarne cerkve.
4. Župne in podružne cerkve (kapele) s starim patrocinijem.
5. Cerkve v krajih, poimenovanih po starem patrociniju.
6. Cerkve (kapele) s starim patrocinijem na starem pokopališču.
7. Opuščene ali porušene cerkve, zlasti tiste z nekdanjim starim patrocinijem.
8. Romanske cerkve, ali take z romansko osnovo, zlasti tiste s starim patrocinijem.
9. Cerkve v krajih, poimenovanih s krajevnim imenom Cerkno, Cerklje, Cerknica, Cirknica, Cirkvica, Cerkvišče, Cirkovci, Cirkulane, Cerkvenjak, Cerkovska vas, Čirčiče, Cirkuše, Sveto in podobno ter večkrat tudi Kapela, Kapele, Kapla, Kaplja, Kaplja vas in podobno. Zlasti imena iz prve skupine kažejo na večjo starost, ker so ta imena večkrat zamenjala imena starih patrocinijev.
10. Na nekdanje cerkve utegnejo spominjati tudi nekatere višine poimenoane po starem patrociniju.

Župne cerkve so v splošnem starejšega nastanka kakor podružne (razen, če so postale župne v novejšem času, ali pa so jožefinske), vendar nahajamo tudi med podružnimi mnogo starih. Podružne cerkve s pokopališčem veljajo navadno za starejše od onih brez pokopališča.

Arheološko pomembna so lahko tudi stara pokopališča, zlasti tista s starim patrocinijem ali v krajih, poimenovanih Britof, Žale, Štangrob in podobno. Nekatera pokopališča so starejša od cerkve same in so nastala na mestu staroslovenskih ali predoslovenskih grobišč.

Antična krščanska sakralna arhitektura nam je zaenkrat zanesljivo ohranjena le v ostankih starokrščanskih bazilik v Ljubljani, Celju, Ptujju, Vranju, Cerkljah pri Kranju, na Rifniku in v Velikih Malencah (v obmejnem zamejstvu še bazilika v Štivanu pri Trstu). Tudi starokrščanska epigrafika nam dozda ni zapustila znatnejših sledov. Verjetno pa se skriva v marsikaterem navidezno poganskem tekstu (zlasti iz predkonstantinske dobe) še kak starokrščanski napis. Od drobnih starokrščanskih ostankov velja omeniti le še nekaj predmetov s kristogramom (svečniki, oljenke).

## SPLOŠEN TOPOGRAFSKI PREGLED PATROCINIJEV

Od Gorice in Solkana dalje se yrstijo po dolini Soče cerkvene postojanke s starimi patroni mimo antičnih postojank ob stari cesti, ki je vodila mimo Kanala, Tolmina, Kobarida in Bovca čez Predil v Kanalsko dolino z odcepom v dolino Bače in Nadiže. Večje cerkvene enote na tem poteku so bile prafare Kanal, Ročinj, Volče, Tolmin, z veliko arheološko naselbino v bližnji sv. Luciji (Mostu na Soči) in Bovec. Pod tolminsko cerkveno področje sodi še Kobarid, skupina okoli Sela in prafara Šentviška gora s prazgodovinsko naselbino.

Tolmin povezujeta s Škofjo Loko (Staro Loko) še dve cesti s sledovi starega kulta: po dolini Bače in čez Cerkno po Poljanski dolini — s prafaro v Cerknem.

Precejšnjo gostoto starih patronov izkazujejo tudi goriška Brda z osrednjo postojanko v Šmartnem in prafaro v Biljani. To področje je bilo pod močnejšim vplivom Ogleja in Čedada.

Se številnejše stare zavetnike nahajamo na ravninskem predelu Gorice, južno od nje in v Vipavski dolini. Ta svet je predstavljal v zgodovini, zlasti v antiki in dobah po njej važno prehodno ozemlje, ki je pustilo mnogo sledov antične naseljenosti, zlasti ob rimski cesti Miren—Ajdoščina—Vipava (Ljubljana) in Ajdoščina—Gorica, z rimskim oporiščem v Ajdoščini in mnogimi drugimi antičnimi postojankami. Cerkveno pomembnejše postojanke v tem goriško-vipavskem kompleksu so bile prafare Solkan z nekdanjo prazgodovinsko naselbino, ki je s svojimi višinskimi postojankami zapirala prehod v soško in čepovansko dolino — dalje prafare Gorica, Šempeter pri Gorici, Miren, Dornberg (Zali hrib), Rihemberk (Branik) in Vipava. Nekaj starejših patrocinijev je tudi okoli Čepovana.

Na komensko-tomajskem Krasu so stari zavetniki razporejeni v glavnem ob antični cesti Brezovica—Komen—Tomaj in vzhodno od te ceste proti vipavski dolini. Na to področje s prafarama Komen in Tomaj in s še nekaj postojankami okrog Temnice je vplival tudi bližnji Štivan.

Na cerkveno organizacijo že v predslovenski dobi in na močnejši vpliv iz Ogleja, Trsta in Štivanja kažejo številna svetišča s starimi patroni na Krasu — južno in jugovzhodno od Tomaja, okoli Sežane, Divače, v dolini Reke (Velike vode) in Pivke od Šmihela pod Nanosom in Postojne do Trnovega in Jelšan, v Brkinih, dalje ob stari cesti Škocjan—Materija—Podgrad (Trsat) in postojanke ob stari cesti na robu kraške planote, ki se strmo spušča proti obmorski Istri. To je klasičen svet številnih gradišč in jamskih zatočišč, ki je moral biti že v prazgodovinski dobi močnejše naseljen. Važno vlogo v tem velikem obrambnem kompleksu je moral imeti posebno Škocjan, ki je bil z vencem gradišč in jamskih zatočišč okoli sebe pomaknjen prav v ospredje vozlišča vseh starih komunikacij, ki so se na tem ozkem prehodu stekale. Pomembnejša cerkvena središča s prafarami na tem kraškem področju so bila: Senožeče, Hrenovice, Slavina, Košana, Trnovo in Jelšane. Večja skupina starih patronov je še okoli Postojne, Podgrada in Pregarij.

Kakor ob antični cesti Ajdoščina—Vipava—Razdrto—Postojna—Logatec (Ljubljana), tako nahajamo sledove starega kulta tudi ob njeni varianti Ajdoščina—Col—Hrušica—Logatec (Ljubljana), z močnejšim cerkvenim jedrom v Logatcu.

Ostalo notranjsko področje je izkazano s številnejšimi patroni le na odsekih Unca, Cerkniškega jezera, Starega trga pri Ložu, Nove vasi in Blok, s prafarama v Cerknici in Starem trgu.

V obmorski Istri je težišče starih patronov v Piranu in bližnji okolici, ki jih izkazuje v svoji prafari sorazmerno največ na slovenskem ozemlju, dalje v Izoli z nekaj manj zavetniki ter v Kopru s prafarnim sedežem. Ostale stare postojanke so razporejene v glavnem ob stari cesti, ki je peljala mimo Dekanov odnosno Kopra čez Šmarje, dalje svetišča ob Dragonji in vzdolž stare ceste iz tržaške doline mimo Črnega kala in Sočerge proti Buzetu in naprej proti Trsatu.

Na ljubljanskem prostoru sta bili prafari v Ljubljani (Št. Peter) in v Šentvidu. V sklop ljubljanskega bazena sodijo tudi številnejši stari zavetniki ob južnem robu Barja z močnim antičnim področjem, ter ob rimski cesti Logatec—Vrhnika—Ljubljana z odcepi starih cest proti Polhovemu Gradcu, Gorenji vasi, Žirem in Idriji, in večja skupina patronov vzhodno od Ljubljane med Savo in Ljubljanico.



Mnogo znakov zgodnjega in precej razgibanega verskega življenja kaže tudi Gorenjska. Kakor drugod, nahajamo tudi tukaj kultne objekte s starimi patroni v glavnem v zvezi s starimi postojankami vzdolž starih komunikacij ali v njihovem območju. Take stare arheološke in cerkvene postojanke so bile prafare Radovljica-Rodine, Naklo, Kranj, Šmartno, Šenčur, Cerklje, Stara Loka, Vodice, Sora, Kamnik, Mengeš, Dob-Moravče ter pomembnejši cerkveni središči na Bledu in v Bohinju. Na večjo skupino starih patronov naletimo še na Domžalskem, Mengeškem in Kamniškem svetu ter v Moravški dolini, druga se drži stare ceste v predgorskem svetu od Komende mimo Cerkelj in Preddvora, tretja pa antične ceste od Ljubljane mimo Škofje Loke, Kranja in Radovljice do Blejskega kota, ki kaže znatno kultno zaledje. Razen omenjenih nahajamo še nekaj patronov ob Savi od Medvod do Kranja ter v Poljanski, Selški, Gornjesavski in Tuhinjski dolini.

Dolenjska predstavlja naš najrazsežnejši arheološki kompleks, čigar najštevilnejše postojanke ležijo predvsem v širšem pomeriju rimske magistrale Emona—Praetorium Latobiorum—Nevidunum—Siscia. Močna stara naseljenost Dolenjske se odraža tudi v gostoti svetišč s starim kultom. Od Ljubljane sledimo tem starim kulturnim postojankam vzdolž rimske ceste mimo Šmarja, Grosuplja, Stične, Trebnjega, Otočca do Šmarjete. Od tod dalje mimo Škocjana in Rake do Drnovega se držijo zavetniki stare ceste, ki se je v loku izognila Krakovskemu gozdu. Večjo skupino najdemo tudi v dolini Mirne in v višavskem svetu severno od nje do Save in južno od nje okrog Mokronoga — drugo pa med Gorjanci in v območju Krke od Novega mesta do Šentjerneja, Kostanjevice na Krki in Brežic. Zahodno od Višnje gore je še vrsta starih patronov, ki so bili s staro cesto povezani z onimi ob južnem Barju.

V Suhi Krajini in Beli Krajini so osredotočene stare cerkvene postojanke v glavnem okoli Ambrusa, dalje ob stari cesti, ki je peljala mimo Valične vasi, Žužemberka, Dvora, Toplic in Črnomlja do Vinice in Kolpe. V tej zvezi je omeniti še nekaj starih patronov ob cesti Novo mesto—Metlika—Črnomelj čez Gorjance, druge pa ob stari poti iz Toplic v Kočevje. Manjši skupini sta še vzhodno od Črnomlja ob Kolpi in okoli Dobrniča. Pomembnejše stare cerkvene postojanke na dolenjskem področju so prafare Šmarje-Lanišče, Šentvid pri Stični, Trebnje, Svibno, Šentrupert, Mirna peč, Trebelno-Mokronog, Bela cerkev, Leskovec pri Krškem, Šmihel pri Novem mestu, Šentjernej, Kostanjevica, Sv. Križ, Metlika, Črnomelj, Stari trg (Poljane) in Škocjan pri Turjaku.

Kočevski svet nam je zapustil le malo arheoloških ostankov iz staroslovanske in predslovenske dobe. Redki so tudi starejši kult, ki so se tod uvažali verjetno nekoliko kasneje kot drugod. Nekaj več jih je na Dobropoljskem, drugi se pa držijo v glavnem ceste Velike Lašče—Ribnica—Kočevje. Manjša skupina je še okoli Kočevske Reke, Nemške Loke in severno od Kolpe. Prafare v kočevskem območju so Dobropolje, Ribnica in Fara.

Štajerska, kjer se vpliva Ogleja in Salzburga močneje prepletata, izkazuje manj starih patronov, kakor bi pričakovali glede na razsežnost njenega kulturnega območja in v primerjavi z gostoto na ostalem slovenskem ozemlju, kakor tudi glede na znatne sledove antične naseljenosti na tem področju.

V glavnem se uvrstijo sakralni objekti, ki kažejo na stari kult, v širokem pasu vzdolž stare panonske ceste Emona—Atrans—Celeia—Poetovio, in sicer mimo Lukovice, Blagovice, Trojan, Vranskega, Šempetra v Savinjski dolini, Celja, Vojnika, Slovenskih Konjic, odn. Oplotnice, Slovenske Bistrice, Pragerskega, Hajdine do Ptuja in naprej čez Gorišnico, Ormož in Središče. Te cerkvene postojanke se skoro na celem poteku krijejo tudi z antičnimi postojankami.

Po dolini Pake in Mislinje si sledijo stari patroni ob stari cesti mimo Polzele, Šoštanja (kjer se odcepi stara pot v Črno), Slovenjega Gradca do Dravo-

grada, kjer je bilo cerkveno središče. Več starih jih je na področju Mozirja in ob cestah zahodno od njega.

V severnem zasavskem svetu je večja skupina patronov osredotočena v območju premogovnih revirjev Zagorje, Trbovlje in Hrastnik, zahodno od tod do Vač in vzhodno do Laškega. To področje je tudi arheološko pomembno.

Ob antičnih naselbinskih sledovih so razvrščene tudi stare kultne postojanke vzdolž Drave. Pomembnejše cerkvene postojanke na tem odseku so bile Libeliče, Prevalje, Dravograd, Muta, Radlje ob Dravi, Vuhred, Selnica. Redke postojanke so še po severnih in južnih pobočjih Pohorja.

Od itinerarske ceste Celeia-Poetovio se odcepi nekaj lokalnih potov s sledovi starega kulta in sicer:

1. Celje—Šentjur pri Celju—Šmarje pri Jelšah—Rogaška Slatina, z manjšo skupino patronov južno od te ceste.

2. Slovenske Konjice—Poljčane—Lovrenc na Dravskem polju—Ptuj.

3. Rogatec—Žetale—Videm pri Ptuj.

4. Slovenska Bistrica—Slivnica—Hoče—Maribor.

5. Vojnik—Dobrna—Velenje.

6. Stranice—Vitanje—Dolič.

Ob vseh omenjenih komunikacijah zasledimo tudi antične postojanke.

Manj starejših patronov izkazujejo kljub znakom stare naseljenosti Slovenske gorice in Prekmurje. To področje je bilo močnejše izpostavljeno vpadom Madžarov.

Končno sodijo v sklop tega topografskega pregleda starih patrocinijev še tisti ob cesti, ki je povezovala po dolini Savinje in Save antično Celeio s Siscijo in Neviodunom, in sicer mimo Laškega, Zidanega mosta, Radeč, Brestanice (Rajhenburga), Vidma-Krškega in Dobove, ter tiste stare cerkvene postojanke vzhodno od te ceste na zasavskem in obsotelskem svetu, ki izkazuje tudi več ostankov stare naseljenosti. To so ob cesti Laško—Jurklošter—Planina—Pilštanj—Kozje—Podsreda—Bistrica ob Sotli, dalje staro kultno področje pod Bohorjem od Radeč do Podsrede in ono na Bizeljskem.

Prafare na štajersko-pomurskem področju so: Libeliče, Muta, Šmartin, Škale, Braslovče, Gornji grad, Žalec, Celje, Videm-Krško, Pilštanj, Nova cerkev, Konjice, Ponikva, Rogatec (Sv. Križ), Maribor, Hoče, Slivnica, Ptuj, Velika Nedelja, Jarenina, Radgona, Gornja Lendava (Grad), Cankova, Dobrovnik, Murska Sobota, Lendava in Turnišče.

## PRAFARE

Prafare so naše najstarejše cerkveno-organizacijske enote. Doslej ugotovljene prafare na Slovenskem so naslednje: Bela cerkev, Biljana, Bovec, Braslovče, Cankova, Celje, Cerklje na Gorenjskem, Cerknica, Cerkno, Črnomelj, Dob-Moravče, Dobropolje, Dobrovnik, Dornberk, Fara, Gorica, Gornja Lendava (Grad), Gornji grad, Hoče, Hrenovice, Jarenina, Jelšane, Kanal, Komen, Komenda, Koper, Kostanjevica (Sv. Križ), Košana, Kranj, Laško, Lendava, Leskovec pri Krškem, Libeliče, Ljubljana (Št. Peter), Maribor, Mengeš, Metlika, Miren, Mirna peč, Murska Sobota, Muta, Naklo, Nevlje (Kamnik), Nova cerkev, Pilštanj, Piran, Ponikva, Ptuj, Radgona, Radovljica-Rodine, Ribnica, Ročinj, Rogatec (Sv. Križ), Senožeče, Slavina, Slivnica pri Mariboru, Slovenske Konjice, Solkan, Sora, Stara Loka, Stari trg pri Ložu, Stari trg ob Kolpi (Poljane), Svibno, Šempeter pri Gorici, Šenčur, Šentjernej, Šentrupert, Šentviška gora, Škale, Škocjan pri Turjaku (Staro apno), Šentvid (pri Ljubljani). Šentvid pri

Stični, Šmarje-Lanišče (pri Ljubljani), Šmartno (pri Kranju), Šmartno pri Slovenjem Gradcu, Šmihel pri Novem mestu, Tolmin, Tomaj, Trebelno-Mokronog, Trebnje, Trnovo (pri Ilirski Bistrici), Turnišče, Velika Nedelja, Videm (Krško), Vipava, Vodice, Volče, Zalec (Šempeter v Savinjski dolini).

Zavetniki, ki so imeli kult razširjen v krajih z našo starejšo in najstarejšo naseljenostjo (z navedbo bolj znanih arheoloških in cerkvenih postojank) so naslednji:

1. SV. MARIJA — Braslovče, Celje, Dobrna, Kozje, Petrovče, Brinjeva gora, Šmarje pri Jelšah, Žeželj pri Vinici (334 m), Kanal, Log (Vipava), Miren, Sveta gora (Nova Gorica), Vitovlje, Stara cerkev (Kočevje), Velike Lašče, Dekani, Izola, Koper, Piran, Šmarje (Koper), Cerklje na Gorenjskem, Dobova, Leskovec pri Krškem, Dobrova (Ljubljana-okol.), Domžale, Kamnik, Mekinje, Stična, Šmarje (Ljubljana-okol.), Negova, Jarenina, Maribor, Ruše, Slivnica pri Mariboru, Gornja Lendava (Grad), Turnišče, Trebnje, Cerknica, Jelšane, Knežak, Slavina, Cirkovci, Bled (Otok), Jesenice (Sava), Lesce, Farna vas (Prevalje), Gornji grad, Kobarid, Tolmin, Dole pri Litiji, Polhov Gradec.

2. SV. PETER (Sv. Peter in sv. Pavel) — Šempeter v Savinjski dolini, Vitanje, Žiče, Črnomelj, Šempeter pri Gorici, Izola, Piran, Naklo, Bistrica ob Sotli (Sv. Peter pod Sv. Gorami), Brestanica (Rajhenburg), Komenda, Ljubljana, Gornja Radgona, Malečnik, Tinjska gora, Otočec (Št. Peter), Pivka (Št. Peter na Krasu), Trnovo (Ilirska Bistrica), Ptuj, Radovljica, Tomaj, Radeče, Zagorje ob Savi.

3. SV. JANEZ KRSTNIK (in Evangelist) — Ajdovščina, Izola, Piran, Krško (Videm), Podsreda, Št. Janž (Krmelj), Ljubljana, Ljutomer, Čadram, Mirna, Vinji vrh pri Šmarjeti na Dol. (369 m), Starše (Št. Janž na Drav. polju), Zasipl, Dravograd, Muta (Spodnja), Št. Janž pri Dravogradu, Loka (Črni kal), Idrija ob Bači, Svibno, Bohinj.

4. SV. JURIJ — Gotovlje, Slovenske Konjice, Tabor (Sv. Jurij ob Taboru), Šentjur pri Celju, Rožanec, Miren, Šturje (Ajdovščina), Piran, Pomjan, Stara Loka, Šenčur, Čatež (ob Savi), Kaplja vas (Tržišče), Ig (nad Studencem), Ihan, Motnik, Nevlje, Podtabor pri Grosupljem (Sv. Jurij pri Grosupljem), Ljubljana (Grad, Stožice), Videm (ob Ščavnici), Jurovski dol, Spodnje Hoče, Dobrnič, Dvor, Št. Jurij (Mirna peč), Stari trg pri Ložu, Ptuj, Komen, Legen, Mozirje, Glinjek (Polšnik), Podkum (Sv. Jurij pod Kumom).

5. SV. MARTIN — Laško, Ponikva (pri Grobelnem), Šmartno v Rožni dolini, Teharje, Podzemelj, Avče, Grgar, Kostanjevica (na Krasu), Osek, Šmartno (Kojško), Sečovelje, Poljane nad Škofjo Loko, Stražišče, Velike Malence, Ig (Studenc), Ljubljana (prvotni patron), Moravče, Šmartno pri Litiji, Šmartno pod Šmarno goro, Šmartno v Tuhinju, Kamnica, Šmartno na Pohorju, Martjanci, Slepšek, Valična vas, Vinica (Šmarjeta), Hrenovice, Šilentabor (Zagorje-Pivka), Unec, Hajdina, Bled, Srednja vas v Bohinju, Sežana, Šmartno ob Paki, Trbovlje.

6. SV. MIHAEL — Pilštanj, Vransko, Sv. Mihael (nad Ozeljanom), Krkavče, Piran, Tinjan, Drulovka, Mengeš, Veržej, Črešnjevce (Slovenska Bistrica), Čatež (Velika Loka), Šmihel pri Novem mestu, Šmihel (Žužemberk), Dolnji Zemon, Šmihel pod Nanosom, Žetale, Dovje, Lokev (Divača), Radlje ob Dravi, Šmihel (Mozirje), Iška vas.

7. SV. ŠTEFAN — Gomilsko, Solkan, Vipava, Ribnica (Sv. Štefan pap. in muč.), Piran, Vranje, Sora, Spodnja Polskava, Dolenja Stara vas (Šentjernej), Sv. Štefan (Trebnje), Dolnja Košana (Sv. Štefan pap. in muč.), Postojna.

8. SV. LAVRENCIJ — Podčetrtek, Stranice, Piran, Bašelj, Brežice, Gora Svetega Lovrenca, Raka, Polhov Gradec (Gora sv. Lovrenca — 824 m), Žalna,

(Sv.) Lovrenc na Pohorju, Št. Lovrenc (Velika Loka), Dolenja vas (Cerknica), (Sv.) Lovrenc na Dravskem polju, Vremski Britof.

9. SV. MARJETA — Planina pri Sevnici, Polzela, Šmarjeta (Rimske Toplice), Podkraj (Col), Libna, Borovnica, Dol pri Ljubljani, Golo, Gradišče pri Lukovici, Horjul, Vodice, Pernica (Šmarjeta ob Pesnici), Spodnja Selnica, Šmarjeta (Novo mesto), Šmarata, Sv. Marjeta (Gorišnica), Sv. Marjeta na Dravskem polju, Kotlje, Muta.

10. SV. VID — Hudinja, Sv. Vid pri Planini, Črniče, Št. Vid (Podnanos), Preserje, Šentvid (Ljubljana), Šentvid pri Stični, Želimlje, Videm pri Ptuju (Sv. Vid pri Ptuju), Brezje (Radovljica), Dravograd, Št. Vid nad Valdekom (Mislinja), Šentviška gora.

11. SV. ANDREJ — Celje, Srednje Gameljne, Vače, Svečina, Bela cerkev, Kočevske Poljane, Zgornji Leskovec (Ptuj), Bled (Rečica), Mošnje, Podkoren, Črneče.

12. SV. JERNEJ — Rogatec, Sv. Jernej pri Zibiki, Vojnik, Kočevje (prvotni patron), Piran, Ljubljana (Šiška), Ribnica na Pohorju, Slovenska Bistrica, Šentjernej, Gornji Zemon, Središče ob Dravi, Senožeče, Cerkno.

13. SV. KANCIJAN — Žalec, Planina (Ajdoviščina), Ježica, Staro apno (Škocjan pri Turjaku), Mirna peč, Škocjan (Novo mesto), Barka, Škocjan (Divača), Rečica ob Savinji, Kranj.

14. SV. ANTON PUŠČAVNIK — Sv. Anton (Dekani), Brezovica pri Ljubljani, Cerkvenjak, Divača.

15. SV. KATARINA — Čreta, Lemberg pri Strmcu, Sv. Katarina (Kromberk), Izola, Poljčane (prvotni patron), Dolnja Lendava, Zasip (634 m), Sv. Katarina (Trnovlje), Sumberk.

### SEZNAM STARIH PATROCINIJEV V SLOVENIJI

Seznam temelji na krajevni razdelitvi, ki ji je podlaga Krajevni imenik LRS iz leta 1954. Razdeljen je na okraje in v območju teh po abecednem vrstnem redu na kraje (naselja, zaselke) s pristojno občino. Kratice za ostale podatke pomenijo:

A	= Arheološko najdišče
P	= Prazgodovinsko najdišče
Pc	= Podružna cerkev
Pf	= Prafara
R	= Rimsko najdišče
Ro	= Romanska cerkev
S	= Staroslovansko najdišče
Žc	= Župna cerkev
315 m	= Višinska postojanka
PR, PRS	= Kontinuirano najdišče

V seznamu so upoštevana arheološka najdišča na področju kraja s starim patronom. Niso pa upoštevana najdišča v neposredni okolici, dasi morda sodijo v njegovo kultno območje, in bi tako število arheološko izpričanih postojank znatno povečala. Navedeni so tudi kraji in višine, poimenovane po svetniku, čeprav morda nimajo kulturnega objekta, in zaporedne številke kulturnih postojank na zemljevidu patrocinijev, ki pa tu iz tehničnih razlogov ni dodan.

TABELARIČNI PREGLED STARIH PATROCINIJEV

St.	Patrocinij	Cerkve			Pf	Ro	A
		Zc	Pc	skupaj			
1	Sv. Marija . . . . .	69	53	122	21	8	94
2	Sv. Peter (Sv. Peter in Pavel) . . . . .	36	54	90	11	5	49
3	Sv. Janez Krst. (in Evangelist) . . . . .	33	82	115	6	3	63
4	Sv. Martin . . . . .	42	42	84	11	5	59
5	Sv. Jurij . . . . .	37	51	88	12	9	55
6	Sv. Mihael . . . . .	29	35	64	5	2	37
7	Sv. Jernej . . . . .	12	22	34	7	2	22
8	Sv. Andrej . . . . .	18	36	54	4	1	18
9	Sv. Lavrencij . . . . .	19	38	57	1	2	26
10	Sv. Kancijan . . . . .	8	18	26	4	2	15
11	Sv. Marjeta . . . . .	21	37	58	2	4	35
12	Sv. Štefan . . . . .	13	30	43	6	2	24
13	Sv. Vid . . . . .	17	26	43	3	5	20
14	Sv. Helena . . . . .	6	13	19	—	2	12
15	Sv. Daniel . . . . .	5	6	11	2	—	6
16	Sv. Pavel . . . . .	3	17	20	—	—	10
17	Sv. Anton op. . . . .	13	29	42	—	1	14
18	Sv. Just . . . . .	3	6	9	—	—	5
19	Sv. Marko . . . . .	2	12	14	1	1	7
20	Sv. Krištof . . . . .	—	3	3	1	1	3
21	Sv. Klement . . . . .	1	4	5	1	3	3
22	Sv. Servul . . . . .	—	3	3	—	—	2
23	Sv. Maver . . . . .	1	3	4	—	—	2
24	Sv. Mavricij . . . . .	1	2	3	—	—	1
25	Sv. Hieronim . . . . .	1	7	8	—	—	—
26	Sv. Bas . . . . .	1	1	2	—	—	1
27	Sv. Gregorij . . . . .	1	3	4	—	—	1
28	Sv. Katarina . . . . .	9	31	40	1	5	16
29	Sv. Elija . . . . .	1	2	3	—	—	1

Pri sv. Mariji je upoštevan v glavnem patrocinij Marijinega vnebovzjetja. Med podružnimi cerkvami so tudi druge nežupne cerkve. Kjer je bilo mogoče, je v seznamu upoštevan starejši patrocinij ter patrocinij opuščenih ali porušenihi cerkva.

V okviru sledečega pregleda starih patrocinijev Slovenije kaže omeniti še nekatere svetnike, ki so se močneje uveljavili šele v kasnejšem srednjem veku, a so se pojavili s posameznimi kulturnimi postojankami domnevno že prej: sv. Nikolaj, sv. Mohor, Sv. Rupert, sv. Kozma in Damijan in verjetno še kateri. V zvezi z gradišči se pojavljata večkrat tudi patrocinija sv. Duha in sv. Marije Magdalene. Za primorsko cerkveno področje so, poleg v pregledu že naštetih,



značilni še patrociniji: sv. Krizogon, sv. Kvirik, sv. Onofrij, sv. Nazarij, sv. Saba, sv. Silvester, sv. Hilarij, sv. Zenon, sv. Kvirin, sv. Ruf, sv. Pantaleon, sv. Foska, sv. Anastazija.

## 1 SV. MARIJA

### **Celjsko področje:**

- 1 Braslovče, Braslovče — A, Pf, Žc, Ro<sup>1</sup>
- 2 Botričnica, Šentjur pri Celju — Pc
- 3 Celje, Celje — A, Pf, Pc<sup>1a</sup>
- 4 Čreta (Čreta 960 m), Tabor — A, Pc
- 5 Dobrna, Dobrna — A, Žc
- 6 Kozje, Kozje — A, Žc
- 7 Petrovče, Petrovče — A, Pc<sup>2</sup>
- 8 Spodnje Zreče (Brinjeva gora 623 m), Zreče — A, Pc<sup>3</sup>
- 9 Šmarje pri Jelšah, Šmarje pri Jelšah — A, Žc, Ro
- 10 Zbelevo (Ljubečna 518 m), Loče — A, Pc

### **Črnomeljsko področje:**

- 11 Črmošnjice, Semič — Žc
- 12 Golek pri Vinici (Mati božja na Žezlju 334 m), Vinica — A, Pc<sup>4</sup>
- 12a Klošter, Gradac — A, Pc<sup>5</sup>
- 13 Radovica, Metlika — Žc
- 14 Rosalnice (Pri Treh Farah), Metlika — Pc
- 15 Štrekljevec, Semič — A, Pc

### **Goriško področje:**

- 16 Biljana, Dobrovo — Pf, Pc
- 17 Kanal, Kanal — A, Pf, Žc
- 18 Kojsko, Kojsko — Žc
- 19 Log-Vipava, Vipava — A, Pc
- 20 Medana, Dobrovo — Žc
- 21 Miren (Na Gradu 120 m), Miren — A, Pc<sup>6</sup>
- 22 Sv. Gora (Skalnica 682 m), Nova Gorica — Pc
- 23 Vitovlje (605 m), Šempas — A, Pc<sup>7</sup>
- 24 Vrtovin, Črniče — Pc

### **Kočevsko področje:**

- 25 Fara, Kostel — Pf, Žc
- 26 Stara Cerkev, Kočevje — A, Žc
- 27 Velika Slevica, Velike Lašče — Pc

- 28 Velike Lašče, Velike Lašče — A, Žc

### **Koprsko področje:**

- 29 Dekani, Dekani — A, Žc<sup>8</sup>
- 30/31 Izola, Izola — A, Pc
- 32 Koper, Koper — A, Pf, Žc<sup>9</sup>
- 33 Piran, Piran — A, Pf, Pc
- 34 Šmarje, Šmarje — A, Žc<sup>10</sup>

### **Kranjsko področje:**

- 35 Cerklje na Gorenjskem, Cerklje — A, Pf, Žc
- 36 Crngrob, Žabnica — Pc, Ro
- 37 Kokra, Preddvor — A, Žc
- 38 Primskovo, Kranj — Pc
- 39 Stara Oselica, Sovodenj — Žc<sup>11</sup>
- 40 Trboje, Smednik — Žc
- 40a Tržič, Tržič — A, Žc
- 41 Zali log, Zali log — Žc

### **Krško področje:**

- 42 Bušča vas, Cerklje ob Krki — A, Pc
- 43 Dobova, Dobova — A, Žc<sup>12</sup>
- 44 Gradišče (Stara Sv. gora), Pod-sreda — Pc
- 45 Kapele, Dobova — Žc
- 46 Koprivnica, Senovo — A, Žc
- 47 Leskovec pri Krškem, Leskovec pri Krškem — A, Pf, Žc<sup>13</sup>
- 48 Male Vodenice, Kostanjevica na Krki — Pc
- 48a Tržišče, Tržišče — A, Pc, Ro
- 49 Velika Dolina, Velika Dolina — A, Žc
- 50 Vrh pri Boštanju (na Topolovcu), Boštanj — Pc
- 51 Zagaj (Mati božja na Sv. gorah 524 m), Bistrica ob Sotli — A, Pc

### **Ljubljansko področje:**

- 52 Brdo pri Lukovici, Lukovica — A, Žc
- 53 Dobrova, Dobrova — A, Žc
- 54 Domžale, Domžale — A, Žc

- 55 Gabrska gora (na Gori), Gabrovka — Pc  
 56 Javorje, Šmartno pri Litiji — A, Žc  
 57 Kamnik, Kamnik — A, Pf, Žc  
 58 Mekinje, Kamnik — A, Žc<sup>14</sup>  
 59 Muljava, Krka — A, Pc<sup>15</sup>  
 59a Polhov Gradec, Polhov Gradec — A, Žc

- 60 Polje, Polje — A, Žc  
 61 Smrečje, Vrhnika — A, Pc  
 62 Stična, Stična — A, Žc  
 63 Šmarje, Šmarje — A, Pf, Žc, Ro<sup>16</sup>  
 64 Šmarna gora, Tacen, Šentvid — A, Pc  
 65 Velika Račna (Kopan), Grosuplje — A, Žc<sup>17</sup>  
 66 Vinje, Dolsko — Pc  
 67 Zgornji Tuhinj, Tuhinj — A, Žc

#### Ljutomersko področje:

- 68 Apače, Apače — A, Žc  
 69 Negova, Ivanjci — A, Žc

#### Mariborsko področje:

- 70 Brezno, Brezno-Podvelka — A, Žc  
 71 Črešnjice, Slovenske Konjice — Žc  
 72 Jarenina, Jarenina — A, Žc  
 73 Malečnik (na Gori), Malečnik — A, Pc  
 74 Ruše, Ruše — A, Žc  
 75 Slivnica pri Mariboru, Hoče — A, Pf, Žc<sup>18</sup>

#### Murskosoboško področje:

- 76 Gornja Lendava-Grad, Grad — A, Pf, Žc  
 77 Tišina, Tišina — A, Žc, Ro<sup>19</sup>  
 78 Turnišče, Turnišče — A, Pf, Žc, Ro

#### Novomeško področje:

- 78a Črmošnjice, Semič — Žc  
 79 Dolnja Straža, Straža — A, Pc  
 80 Hmeljčič, Mirna peč — A, Pc  
 81 Primskovo, Veliki Gaber — A, Žc  
 81a Smolenja vas, Gotna vas — A, Pc  
 82 Sv. Vrh, Mokronog — A, Pc  
 83 Trebnje, Trebnje — A, Pf, Žc<sup>20</sup>  
 84 Vinji vrh, Šmarjeta — A, Pc<sup>21</sup>  
 85 Zloganje, Škocjan — A, Pc<sup>22</sup>

#### Postojnsko področje:

- 86 Cerknica, Cerknica — A, Pf, Žc  
 87 Gornja Košana, Dolane — A, Pf, Pc  
 88 Jelšane, Jelšane — A, Pf, Žc  
 89 Knežak, Knežak — A, Žc  
 90 Slavina, Pivka — A, Pf, Žc  
 91 Velike Bloke, Bloke — A, Pc  
 91a Viševsek, Loška Dolina — Pc

#### Ptujsko področje:

- 92 Cirkovci, Cirkovci — A, Žc  
 93 Podlehnik, Podlehnik — A, Pc  
 94 Zavrč, Zavrč — A, Pc

#### Radovljško področje:

- 95 Bitnje, Bohinjska Bistrica — A, Pc<sup>23</sup>  
 96 Bled-Otok, Bled — A, Pc<sup>24</sup>  
 97 Jesenice (na Savi), Jesenice — A, Pc<sup>25</sup>  
 98 Kranjska gora, Kranjska gora — Žc  
 99 Lesce, Radovljica — A, Žc<sup>26</sup>

#### Sežansko področje:

- 100 Dolenja vas, Senožeče — A, Pc  
 101 Lokev, Divača — A, Pc  
 102 Movraž, Gračišče — A, Žc  
 103 Podpeč, Črni kal — A, Pc  
 104 Senožeče, Senožeče — A, Pf, Pc  
 105 Vreme, Vreme — A, Žc

#### Slovenjgraško področje:

- 106 Farna vas — Prevalje, Prevalje — A, Žc, Ro

#### Šoštanjsko področje:

- 107 Solčava, Solčava — A, Žc

#### Tolminsko področje:

- 108 Kobarid, Kobarid — A, Žc  
 109 Mengore-Volče, Tolmin — A, Pc  
 110 Na Polju-Bovec, Bovec — A, Pc  
 111 Podmelec, Most na Soči — Žc  
 112 Spodnja Idrija, Spodnja Idrija — Žc  
 113 Tolmin, Tolmin — A, Pf, Žc

#### Trboveljsko področje:

- 114 Čemšenik, Čemšenik — Žc  
 115 Dole pri Litiji, Dole pri Litiji — A, Žc<sup>27</sup>  
 116 Sv. gora-Rovišče, Senožeti — A, Žc<sup>28</sup>

Pri cerkvi Matere božje (465 m) nad Loko (Črni kal, Sežana) P gradišče, PR najdbe.

Na Sv. gori (Skalnica, 682 m) pri Gorici je bil po izročilu stari patrocinijski sv. Mihael.

### Opombe

- <sup>1</sup> V prvotni Žc je bil vzidan R nagrobnik.
- <sup>1a</sup> V cerkev vzidanih več antičnih kamnov.
- <sup>2</sup> Pri cerkvi so bili 3 odlomki R nagrobnikov.
- <sup>3</sup> Med cerkvama Matere božje in sv. Neže PR naselbina — najdbe.
- <sup>4</sup> Domnevno P gradišče.
- <sup>5</sup> Pri cerkvi R grobovi in zidovje.
- <sup>6</sup> Pri cerkvi P gradišče — najdbe.
- <sup>7</sup> Pri cerkvi P naselbina. Cerkev — razen zvonika — l. 1944 porušena.
- <sup>8</sup> Okoli cerkve izkopane antike.
- <sup>9</sup> Štirje marmorni stebri, ki podpirajo kor stolne cerkve, so domnevno prvotno pripadali antičnemu templju, ki naj bi bil stal na istem mestu.
- <sup>10</sup> V cerkvi vzidan R nagrobnik. Cerkev stoji delno še na predromanskih osnovah.
- <sup>11</sup> Žc prvotno posvečena sv. Mariji in sv. Pankraciju.
- <sup>12</sup> Pred cerkvijo najdena kamnita sekira, na pokopališču P najdbe, pri gradnji cerkve odkrili R nagrobnik.
- <sup>13</sup> V Žc vzidanih več R kamnov iz Drnovega.
- <sup>14</sup> V cerkvi vzidana 2 R napisna kamna.
- <sup>15</sup> Pri cerkvi P naselje in S najdbe.
- <sup>16</sup> Zahodno od Žc P gradišče, pod njim PR grobovi.
- <sup>17</sup> Pri vasi P gradišče.
- <sup>18</sup> V cerkvi je vzidanih več R spomenikov.
- <sup>19</sup> Prvotna cerkev je bila romanska.
- <sup>20</sup> Pri cerkvi izkopanih več R žar, severno od cerkve odkrita antična sakralna stavba.
- <sup>21</sup> Na Vinjem vrhu je stala svojčas cerkev Matere božje.
- <sup>22</sup> V bližini cerkve P gradišče, R grobovi, R svetišče.
- <sup>23</sup> V cerkvi vzidani kamni iz antičnega obzidja na Ajdovskem gradu.
- <sup>24</sup> PRS najdišče.
- <sup>25</sup> Cerkev je opuščena.
- <sup>26</sup> V cerkvi sta bila R nagrobnika.
- <sup>27</sup> Južno od cerkve gomile.
- <sup>28</sup> V bližini cerkve P naselbina, grobišče.

### 2 Sv. PETER (Sv. Peter in Pavel)

#### Celjsko področje:

- 1 Buče, Kozje — A, Žc<sup>1</sup>
- 2 Kristan vrh, Pristava — Žc
- 3 Sv. Peter pri Jurkloštru, Breze-Laško — Pc
- 4 Šempeter v Savinjski dolini, Šempeter v Savinjski dolini — A, Žc, Ro
- 5 Vitanje, Vitanje — A, Žc, Ro<sup>2</sup>
- 6 Žiče, Loče — A, Žc

#### Črnomeljsko področje:

- 7 Črnomelj, Črnomelj — A, Pf, Žc<sup>3</sup>
- 8 Drašiči, Metlika — A, Pc

8a Topli vrh, Semič — Pc

9 Zapudje, Dragatuš — Pc

#### Goriško področje:

- 10 Dobravlje, Ajdovščina — Pc
- 11 Lokovec, Čepovan — Žc
- 12 Na Hribu-Ročinj, Kanal — Pc
- 13 Nozno, Dobrovo — Pc
- 14/15 Ročinj, Kanal — Pf, Pc

#### Kočevsko področje:

- 16 Šempeter pri Gorici, Šempeter pri Gorici — A, Pf, Žc
- 17 Temnica, Kostanjevica — Žc<sup>4</sup>

- 18 Vitovlje (352 m), Šempas — A, Pc, Ro<sup>5</sup>
- 18a Žapuže, Ajdovščina — Pc
- Kočevsko področje**
- 19 Gorenja Topla reber, Kočevje — A, Pc<sup>6</sup>
- 20 Gorenje Ložine, Kočevje — Pc
- 20a Osilnica, Osilnica — Žc
- 21 Prigorica, Dolenja vas — A, Pc
- 22 Spodnji log, Mozelj — Žc
- 23 Srednja Bukova gora, Mozelj — Pc
- 24 Tisovec, Videm-Dobrepolje — Pc
- Koprsko področje:**
- 25 Gažon, Šmarje — A, Pc
- 26 Izola, Izola — A, Pc
- 27 Piran, Piran — A, Pf, Pc
- 28 Sv. Peter (Raven), Sečovelje — A, Pc<sup>7</sup>
- Kranjsko področje:**
- 29 Bodovlje, Zminec — Pc
- 30 Naklo, Naklo — A, Pf, Žc
- 31 Preddvor, Preddvor — Žc
- 32 Selca, Selca — Žc
- 33 Stražišče, Kranj — A, Pc<sup>8</sup>
- Krško področje:**
- 34/35 Bistrica ob Sotli (Sv. Peter pod Sv. gorami), Bistrica ob Sotli — A, Žc
- 36 Brestanica (Rajhenburg), Brestanica — A, Žc<sup>9</sup>
- 37 Gorenja Pirošica (Piroški vrh), Cerklje ob Krki — A, Pc
- 38 Koritnica, Raka — A, Pc
- 39 Stankovo, Čatež ob Savi — Pc
- 40 Veliko Mraševo, Podbočje — A, Pc<sup>9a</sup>
- Ljubljansko področje:**
- 41 Blagovica, Blagovica — A, Žc
- 42 Dob pri Šentvidu, Šentvid pri Stični — Pc
- 43 Dvor, Polhov Gradec — Pc
- 44 Komenda, Komenda — A, Žc<sup>10</sup>
- 45 Ladja, Medvode — A, Pc
- 46 Ljubljana, Ljubljana — A, Pf, Žc<sup>11</sup>
- 46a Pšata, Črnuče — Pc
- 47 Spodnja Slivnica, Grosuplje — A, Pc
- 48 Sv. Primož, Kamniška Bistrica — Pc<sup>12</sup>
- 48a Vintarjevec, Šmartno pri Litiji — A, Pc<sup>13</sup>
- 49 Vrh nad Želimljami, Škofljica — A, Pc
- 50 Vrhpolje pri Moravčah, Moravče — Pc
- Ljutomersko področje:**
- 51 Gornja Radgona, Gornja Radgona — A, Pf, Žc<sup>14</sup>
- Mariborsko področje:**
- 52 Malečnik, Malečnik — A, Žc<sup>15</sup>
- 53 Tinjska gora (Tinje), Slovenska Bistrica — A, Žc<sup>16</sup>
- Murskosoboško področje:**
- 54 Hotiza, Gaberje — Pc
- Novomeško področje:**
- 55 Gorenji Mokronog, Trebelno — A, Pc<sup>17</sup>
- 56 Jezero, Trebnje — A, Pc<sup>18</sup>
- 57 Kamni vrh, Zagradec — Pc
- 58 Korita, Dobrnič — A, Pc
- 59 Otočec (Št. Peter), Trška gora — A, Žc
- 60 Selo (na Zunovu 446 m), Mirna — Pc
- 61 Stopno, Škocjan — Pc<sup>19</sup>
- Postonjsko področje:**
- 62 Dolenje jezero, Cerknica — A, Pc
- 63 Goriče, Hruševje — Pc
- 64 Lož, Loška Dolina — A, Pc
- 65 Volče, Dolane — Pc
- 66 Pivka (Št. Peter na Krasu), Pivka — A, Žc
- 67 Studenec na Blokah, Bloke — Pc
- 68 Trnovo-Ilirska Bistrica, Ilirska Bistrica — A, Pf, Žc
- Ptujsko področje:**
- 69 Ptuj, Ptuj — A, Pf, Žc
- Radovljiško področje:**
- 70 Poljče (Sv. Peter nad Poljčami 839 m) Begunje na Gorenjskem — Pc

- |  |   |
|--|---|
| 71 Radovljica, Radovljica — A, Pf, Žc <sup>19a</sup> | <b>Šoštanjско področje:</b>                 |
| <b>Sežansko področje:</b>                            | 80 Bočna, Gornji grad — Žc                  |
| 72 Brezovo brdo, Materija — Pc                       | 81 Zavodnje, Šoštanj — Žc                   |
| 73 Gabrovica pri Komnu, Komen — A, Žc                | <b>Tolminsko področje:</b>                  |
| 74 Klanec pri Kozini, Herpelje — Žc                  | 82 Livek (Perat), Kobarid — A, Pc           |
| 75 Odolina, Materija — Pc <sup>20</sup>              | 83 Loje, Most na Soči — Pc                  |
| 76 Povir, Sežana — A, Žc                             | 84 Zatoľmin, Tolmin — Pc                    |
| 77 Tomaj, Dutovlje — A, Pf, Žc <sup>21</sup>         | <b>Trboveljsko področje:</b>                |
| <b>Slovenjgraško področje:</b>                       | 84a Golče (932 m), Senožeti — Pc            |
| 78 Gortina (Ribičje), Muta — A, Pc, Ro <sup>22</sup> | 85 Radeče, Radeče — A, Žc, Ro <sup>24</sup> |
| 79 Otiški vrh, Dravograd — A, Žc <sup>23</sup>       | 86 Zagorje ob Savi, Zagorje ob Savi — A, Žc |

Na Hribu sv. Petra (365 m) — (Gaberje, Branik, Gorica) razvaline stare cerkvice.

#### Opombe

- 1 Severovzhodno od Žc sledovi R naselbine in P najdbe. Za pokopališčem ostanki R stavbe.
- 2 V cerkvi sta R miljnika in nabiralnik, v zunanji steni je R nagrobnik.
- 3 Pri cerkvi sv. Petra P in S grobišče.
- 4 Vrh Tabra (531 m) razvaline stare cerkve sv. Ambroža — (P gradišče).
- 5 Pri cerkvi človeški ostanki.
- 6 Cerkev na hribu, pri njej R najdišče.
- 7 Kjer je stala nekoč cerkev sv. Petra, so odkrili razvaline R poslopja.
- 8 Pri cerkvi (kapeli) sv. Petra P gomile.
- 9 Cerkev prvotno posvečena sv. Petru in Pavlu.
- 9a Odkriti temelji pravokotne bazilike.
- 10 Prvotni patrocini. V steni cerkve R nagrobnik, ob cerkvi staroslovanski grobovi.
- 11 Ob južni steni cerkve staroslovanski pokopi.
- 12 Nad cerkvijo sv. Primoža in Felicijana je cerkev sv. Petra.
- 13 Za cerkvijo P gomila.
- 14 Prafara v Radgoni.
- 15 Pri cerkvi del R sarkofaga.
- 16 V cerkvenem zidu in obzidju je vzdanih troje R kamnov in plošča »noriške deklice«.
- 17 V bližini cerkve so našli skeletne grobove s kamnitimi ploščami.
- 18 V bližini cerkve R grobovi, v zidu cerkve vzdanih več R kamnov, okrog cerkve ostanki temeljev.
- 19 Kapela, nekoč cerkev.
- 19a Ob župni cerkvi domnevna staroslovanska nekropola.
- 20 Cerkev porušena.
- 21 Cerkev stoji na P gradišču, pri cerkvi (opuščeni kapeli sv. Pavla), našli R in S ostanke.
- 22 V cerkvi sv. Petra v Ribičjem vzdani R nagrobnik.
- 23 Pri sv. Petru na Kronske gori najdba R novcev.
- 24 V zidu cerkve je žrtvenik Savusu in Adsaluti in 2 nagrobnika.



### 3 SV. JANEZ KRSTNIK (in EVANGELIST)

#### **Celjsko področje:**

- 1 Dobrovlje, Braslovče — Pc
- 2 Letuš, Braslovče — A, Pc
- 3 Sv. Janez, Slivnica pri Celju — Pc
- 4 Št. Janž nad Štorami, Štore — A, Pc
- 5 Št. Janž pri Žusmu, Slivnica pri Celju — Pc

#### **Črnomeljsko področje:**

- 6 Dobljče, Črnomelj — A, Pc
- 7 Dragatuš, Dragatuš — Žc
- 7a Gorenja Lokvica, Metlika — Pc
- 8 Malo Lešče, Metlika — Pc
- 9 Petrova vas, Črnomelj — Pc
- 10 Sinji vrh, Vinica — A, Žc
- 11 Sinji vrh, Vinica — A, Pc<sup>1</sup>
- 12 Tribučje, Črnomelj — A, Pc

#### **Goriško področje:**

- 13 Ajdovščina, Ajdovščina — A, Žc<sup>2</sup>
- 14 Čepovan, Čepovan — Žc
- 15 Plave, Kanal — A, Žc
- 16 Ravne, Črniče — Pc<sup>3</sup>
- 17 Ustje, Ajdovščina — Pc
- 18 Vrtojba, Sempeter pri Gorici — Pc

#### **Kočevsko področje:**

- 19 Cvišlerji, Kočevje — Pc
- 20 Dvorska vas, Velike Lašče — Pc
- 21 Kočevska Reka, Kočevska Reka — Žc
- 22 Pri Cerkvi-Struge, Videm-Dobrepolje — A, Žc<sup>4</sup>
- 23 Verdreng, Mozelj — Pc

#### **Koprsko področje:**

- 24 Izola, Izola — A, Pc
- 25 Piran, Piran — A, Pf, Pc<sup>5</sup>
- 26 Rojci-Marezige, Marezige — Pc

#### **Kranjsko področje:**

- 27 Goropeke, Žiri — Pc
- 28 Kovor, Tržič — A, Žc
- 29 Luže, Šenčur — A, Pc
- 30/31 Reteče, Škofja Loka — A, Žc
- 32 Spodnja Besnica, Besnica — Pc

- 33 Suha, Škofja Loka — A, Pc
- 34 Trata-Gorenja vas, Gorenja vas — Žc
- 35 Zgornji Brnik, Cerklje — Pc

#### **Krško področje:**

- 36 Dolnje Brezovo, Blanca — A, Pc
- 37 Dovško (na Cesti), Senovo — Pc
- 37a Drnovo, Leskovec pri Krškem — A, Pc<sup>6</sup>
- 38a Krško (Videm-Krško), Videm-Krško — A, Pf, Žc
- 39 Podsreda, Podsreda — A, Žc
- 40 St. Janž, Krmelj — A, Žc
- 41 Volčje, Artiče — Pc

#### **Ljubljansko področje:**

- 42 Bukovica, Šentvid pri Stični — Pc
- 43 Gaberje, Dobrova — Pc
- 44 Gatina, Grosuplje — A, Pc<sup>7</sup>
- 45 Gorenja vas pod Režišami, Logatec — Pc
- 46 Gorenji Logatec, Logatec — A, Pc<sup>8</sup>
- 47 Hotedršica, Logatec — A, Žc
- 47a Leščevje (Kravjek-Podbenekom) Krka, — A, Pc, Ro
- 48 Log pri Brezovici (370 m), Brezovica — A, Pc<sup>9</sup>
- 48a Nadgorica, Črnuče — Pc
- 49 Preska, Medvode — Žc
- 50 St. Jošt, Horjul — A, Žc
- 51 Tomišelj (Podkraj), Ig — A, Pc<sup>10</sup>
- 51a Vernek, Kresnice — A, Pc
- 52 Zabočevo, Borovnica — A, Pc
- 53 Zbilje, Medvode — Pc

#### **Ljutomersko področje:**

- 54 Ljutomer, Ljutomer — A, Žc
- 55 Razkrižje, Razkrižje — Pc

#### **Mariborsko področje:**

- 56 Čadram, Oplotnica — A, Žc<sup>11</sup>
- 57 Janževa gora, Selnica ob Dravi — A, Pc<sup>12</sup>
- 58 Janževski vrh, Brezno-Podvelka — Pc
- 59 Maribor, Maribor — A, Pf, Žc, Ro<sup>13</sup>
- 60 Oplotnica, Oplotnica — Žc

**Novomeško področje:**

- 61 Breza (308 m), Trebnje — A, Pc  
 62 Dolenje Kamence, Prečna — A, Pc  
 63 Dolnji vrh, Velika Loka — Pc  
 64 Gabrje (394 m), Brusnice — A, Pc<sup>14</sup>  
 65 Mačkovec pri Dvoru, Dvor — A, Pc<sup>15</sup>  
 66 Mačkovec pod Trško Goro, Trška gora — A, Pc  
 67 Mirna, Mirna — A, Žc  
 68 Vinji vrh, Šmarjeta — A, Pc<sup>16</sup>  
 69 Sela pri Šumberku, Žužemberk — A, Žc  
 70 Žvirče, Hinje — Pc

**Postonjsko področje:**

- 71 Bač, Knežak — A, Pc  
 72 Cerknica, Cerknica — A, Pf, Pc<sup>17</sup>  
 73 Matenja vas, Postojna — A, Žc  
 74 Smrje, Prem — Pc  
 75 Stara Sušica, Dolane — A, Pc  
 76 Studeno na Blokah, Bloke — Pc  
 76a Sušak, Jelšane — Pc

**Ptujsko področje:**

- 77 Dravinjski vrh, Videm pri Ptuju — Pc, 17<sup>a</sup>  
 78 Gorenjski vrh (349 m), Zavrč — Pc  
 79 Hum pri Ormožu, Ormož — A, Pc<sup>18</sup>  
 80 Janški vrh, Lešje — Pc  
 81 Starše, Starše — A, Žc<sup>19</sup>

**Radovljiško področje:**

- 82 Spodnji Otok, Črnivec — Pc  
 83 Stara Fužina (Sv. Janez ob Boh. jezeru) Srednja vas v Bohinju — A, Pc, Ro  
 84 Zasip, Gorje — A, Žc

**Slovenjgraško področje:**

- 85 Dravograd, Dravograd — A, Žc

- 86 Muta, Muta — A, Pf, Pc<sup>20</sup>  
 87 Ojstrica, Dravograd — Žc  
 88 Št. Janž nad Dravčami, Vuzenica — Pc  
 89 Št. Janž pri Dravogradu, Dravograd — A, Žc<sup>21</sup>  
 90 Št. Janž pri Radljah, Radlje ob Dravi — Pc

**Šoštanjско področje:**

- 91 Gorenje, Šmartno ob Paki — A, Pc<sup>22</sup>  
 92 Št. Janž, Rečica ob Savinji — A, Pc<sup>23</sup>  
 93 Št. Janž na Vinski gori, Velenje — Žc

**Sežansko področje:**

- 94 Dol pri Hrastovljah, Črni kal — Pc  
 95 Javorje, Podgrad — A, Pc  
 96 Loka, Črni kal — A, Žc<sup>24</sup>  
 97 Podgrad, Podgrad — Pc  
 98 Štorje, Sežana — A, Pc  
 99 Tatre, Materija — Pc  
 100 Volčji grad, Komen — A, Pc<sup>25</sup>

**Tolminsko področje:**

- 101 Idrija pri Bači, Most na Soči — A, Žc  
 102 Kal-Koritnica, Bovec — Pc  
 103 Planina, Cerknjo — Pc  
 104 Roče, Most na Soči — Žc  
 104a Šebrelje, Cerknjo — Pc

**Trboveljsko področje:**

- 105 Dol pri Hrastniku, Dol pri Hrastniku — A, Pc  
 105a Mamolj, Polšnik — Pc  
 106 Potoška vas (Vine), Zagorje ob Savi — A, Pc<sup>26</sup>  
 107 Razbor, Loka pri Zidanem mostu — A, Žc  
 108 Svibno, Radeče — A, Pf, Pc<sup>27</sup>

Pri Kaverljagu (Grintovec, Šmarje pri Kopru, Koper), je stala nekdanja cerkev sv. Janeza.

**Opombe**

<sup>1</sup> Podružnica pri Sinjem vrhu. Južno od cerkve P naselbina — P in R grobovi.

<sup>2</sup> Severno od cerkve R nekropola.

- <sup>3</sup> Cerkev sv. Janeza in Pavla.
- <sup>4</sup> Prejšnji patrocini.
- <sup>5</sup> Baptisterij.
- <sup>6</sup> Poleg cerkve R suspenzura.
- <sup>7</sup> Ob vhodu v cerkev vzidan R nagrobnik.
- <sup>8</sup> Pokopališka cerkev.
- <sup>9</sup> Okoli cerkve dvojni nasip P(R) gradišča.
- <sup>10</sup> V cerkvi je bil vzidan R napisni kamen. Blizu cerkve bronaste najdbe.
- <sup>11</sup> Pri podiranju stare Žc so l. 1937 našli več R kamnov.
- <sup>12</sup> V zidu cerkve je odlomek R nagrobnika.
- <sup>13</sup> Ob vznožju zvonika stolnice je lev z ovršja R nagrobnika. Iz stolnice je del R nagrobnika.
- <sup>14</sup> Blizu cerkve P naselbina.
- <sup>15</sup> Blizu cerkve odkrito R zidovje, pri kapeli »stari pil« P grobišče.
- <sup>16</sup> Pri cerkvi sv. Janeza na Malem Vinjem vrhu (369 m) P gomile in izkopenine.
- <sup>17</sup> Pokopališka cerkev.
- <sup>17a</sup> V cerkvi ostanki R spomenikov.
- <sup>18</sup> V cerkvi je bil vzidan R miljnik.
- <sup>19</sup> V cerkvi so bili vzidani R kamni.
- <sup>20</sup> V zidu cerkve je vzidan orel z R nagrobnika.
- <sup>21</sup> V steni cerkve vzidan R nagrobnik.
- <sup>22</sup> Blizu cerkve ostanki R stavbe.
- <sup>23</sup> Južno od cerkve P grobišče. V stolpu vzidana R kamna.
- <sup>24</sup> V bližini cerkve najden odlomek R nagrobnika, v cerkvi sv. Janeza Krst. v Predloki vzidana R nagrobnika, tik cerkve odkriti ostanki R stavbe in zgodnje-srednjeveška lončenina.
- <sup>25</sup> V cerkvi je vzidan R nagrobnik.
- <sup>26</sup> Pri cerkvi P gradišče.
- <sup>27</sup> Pri cerkvi P gomile.

#### 4 SV. MARTIN

##### Celjsko področje:

- 1 Laško, Laško — A, Pf, Žc, Ro<sup>1</sup>
- 2 Podvrh (Šmartno), Braslovče — A, Pc
- 3 Ponikva, Ponikva pri Grobelnem — A, Pf, Žc
- 4 Šmartno v Rožni dolini, Šmartno v Rožni dolini — A, Žc
- 5 Teharje, Štore — A, Žc
- 6 Zgornje Zreče, (587 m), Zreče — A, Pc

##### Črnomeljско področje:

- 6a Metlika, Metlika — A, Pf, Pc
- 7 Podzemelj, Gradac — A, Žc<sup>2</sup>
- 8 Topličice, Črnomelj — Pc

##### Goriško področje:

- 9 Avče, Kanal — A, Žc<sup>3</sup>
- 10 Gaberje, Branik — Žc
- 11 Grgar, Grgar — A, Žc, Ro

- 12 Kostanjevica, Kostanjevica — A, Žc
- 13 Osek, Šempas — A, Žc
- 14 Šmartno, Kojško — A, Žc<sup>4</sup>
- 15 Žapuže, Ajdovščina — Pc

##### Kočevsko področje:

- 16 Hrib pri Koprivniku, Mozelj — Pc
- 17 Podpeč, Videm-Dobrepolje — A, Pc

##### Koprsko področje:

- 18 Labor, Marezige — A, Pc
- 19 Sečovlje, Sečovlje — A, Žc

##### Kranjsko področje:

- 20 Poljane nad Škofjo Loko, Poljane — A, Žc
- 21 Stražišče (Šmartno), Kranj — A, Pf, Žc
- 22 Šmartno, Cerklje — Pc
- 23 Trstenik, Goriče — Žc
- 24 Žiri, Žiri — Žc

**Krško področje:**

- 24a Bučka, Bučka — A, Pc  
25 Drožanje (Lamperče), Sevnica — Pc  
26 Kal, Krmelj — A, Pc<sup>5</sup>  
27 Sromlje, Artiče — Žc  
28 Velika vas, Leskovec pri Krškem — A, Pc  
29 Velike Malence, Čatež ob Savi — A, Pc<sup>6</sup>  
30 Veliki Kamen, Senovo — A, Pc

**Ljubljansko področje:**

- 31 Boštanjaska vas (Boštanj), Veliko Mlačevo, Grosuplje — A, Pc  
32 Dob, Domžale — Pf, Žc<sup>7</sup>  
33 Ig (Studenc), Ig — A, Žc<sup>8</sup>  
34 Ljubljana, Ljubljana — A, Pf, Žc<sup>9</sup>  
35 Moravče, Moravče — A, Pf, Žc  
36 Notranje gorice, Brezovica—Podpeč—Preserje — A, Pc  
37 Podsmreka, Dobrova—Ljubljana — Pc  
38 Rogatec, Podtabor pri Grosupljem — Pc  
39 Setnik, Polhov Gradec — Pc  
40 Šmartno pri Litiji, Šmartno pri Litiji — A, Žc  
41 Šmartno ob Savi, Polje — A, Pc  
42 Šmartno pod Šmarno goro, Šentvid — A, Žc<sup>10</sup>  
43 Šmartno v Tuhinju, Tuhinj — A, Žc  
44 Zaplana, Vrhnika—Logatec — A, Žc  
44a Zgornja Draga, Višnja gora — A, Pc, Ro

**Mariborsko področje:**

- 45 Kamnica, Kamnica — A, Žc<sup>11</sup>  
46 Sv. Martin pri Vurbergu (Dvorjane), Duplek — A, Žc<sup>12</sup>  
47 Šmartno na Pohorju, Šmartno na Pohorju — A, Žc, Ro<sup>13</sup>

**Murskosoboško področje:**

- 48 Kobilje, Dobrovnik — A, Pc<sup>14</sup>  
49 Martjanci, Martjanci — A, Žc<sup>15</sup>

**Novomeško področje:**

- 50 Bič, Veliki Gaber — Pc, Ro

- 51 Groblje pri Prekopi, Šentjernej — A, Pc<sup>16</sup>  
52 Loška vas, Dolenjske Toplice — Pc  
53 Slepšek, Mokronog — A, Pc  
54 Štatenberk, Trebelno — A, Pc<sup>17</sup>  
55 Valična vas, Zagradec — A, Pc<sup>18</sup>  
56 Veliko Lipje, Žužemberk — Pc  
57 Vinica, Šmarjeta-Škocjan — A, Pc  
58 Zalog, Prečna — A, Pc

**Postojnsko področje:**

- 59 Hrenovice, Hruševje — A, Pf, Žc  
60 Podcerkev, Loška Dolina — A, Pc<sup>19</sup>  
61 Šilentabor-Zagorje (Tabor nad Knežakom), Pivka — A, Pc  
62 Unec, Rakek — A, Žc

**Ptujsko področje:**

- 63 Hajdina, Hajdina — A, Žc<sup>20</sup>

**Radovljiško področje:**

- 64 Bled, Bled — A, Žc<sup>21</sup>  
65 Srednja vas v Bohinju, Srednja vas v Bohinju — A, Pf, Žc  
66 Žirovnica, Žirovnica — A, Pc

**Goriško področje:**

- 67 Brje pri Braniku (Rihemberku), Branik — Pc<sup>22</sup>

**Sežansko področje:**

- 68 Griže, Sežana — A, Pc  
69 Sabonje, Podgrad — A, Pc  
70 Sežana, Sežana — A, Žc  
71 Slivje, Materija — Žc  
72 Trebeše, Gračišče — Pc  
73 Zazid, Podgorje — A, Pc

**Slovenjgraško področje:**

- 74 Libeliče, Dravograd — Pf, Žc  
75 Spodnja Vižinga, Radlje ob Dravi — Pc  
76 Šmartno pri Slovenjem Gradcu, Šmartno pri Slovenjem Gradcu — Pf, Žc

**Šoštanjsko področje:**

- 77 Konovo, Velenje — Žc

- |   |   |
|---|---|
| 78 Šmartno ob Dreti, Nazarje—Rečica ob Savinji — Žc |   |
| 79 Šmartno ob Paki, Šmartno ob Paki — A, Žc         | 80 Trbovlje, Trbovlje — A, Žc <sup>23</sup> |
|   | 81 Vrhovo, Radeče — Pc                      |

Kapela sv. Martina na Svetih gorah (Zagaj, Bistrica ob Sotli, Krško) je predromanskega izvora.

### Opombe

- <sup>1</sup> V cerkvi vzidan lev z R nagrobnika. Nekdaj vzidan tudi R nagrobnik.
- <sup>2</sup> Na Kučarju naj bi bila nekdanja cerkev sv. Martina.
- <sup>3</sup> V cerkvenem zidu ostanki iz R dobe.
- <sup>4</sup> V zvoniku cerkve vzidan R nagrobnik.
- <sup>5</sup> V bližini podružnice gradišče.
- <sup>6</sup> Pokopališka kapela sv. Martina. Zraven R utrdba in P ostaline. V notranjosti utrdbe odkriti temelji starokrščanske cerkve. Trdnjavska nekropola.
- <sup>7</sup> Prafara Dob-Moravče.
- <sup>8</sup> Pri cerkvi R zidovje.
- <sup>9</sup> Sv. Martin nekdanji patrocinijski.
- <sup>10</sup> V bližini cerkve R grobovi.
- <sup>11</sup> L. 1856 pri cerkvi odkrit R nagrobnik in druge najdbe.
- <sup>12</sup> V cerkvi je bil del R nagrobnika kot talna plošča.
- <sup>13</sup> V steni cerkve vzidan del R nagrobnika. V pokopališkem obzidju so bili fragmenti R nagrobnikov in ara.
- <sup>14</sup> Nekdaj Žc sv. Martina.
- <sup>15</sup> Cerkev ima verjetno romansko osnovo.
- <sup>16</sup> Nasproti cerkve v R ruševinah najdbe.
- <sup>17</sup> V cerkvi je bil vzidan R nagrobnik.
- <sup>18</sup> V cerkvi je R ara z napisom. Svoječas je bila v cerkvi še ena ara. Odlomek are je bil vzidan tudi v pokopališkem zidu. Gradišče.
- <sup>19</sup> V oltarju je vzidan R nagrobnik.
- <sup>20</sup> Prvotna cerkev zgrajena ob nekdanji R cesti.
- <sup>21</sup> Pri cerkvi bronasta najdba. Domnevna P nekropola.
- <sup>22</sup> Stara, delno porušena cerkev sv. Martina.
- <sup>23</sup> V cerkvi sta vzidana R sarkofag in nagrobnik.

## 5 SV. JURIJ

### Celjsko področje:

- 1 Gotovlje, Žalec — A, Žc<sup>1</sup>
- 2 Slovenske Konjice, Slovenske Konjice — A, Pf, Žc, Ro
- 3 Sv. Jurij, Rogatec — A, Pc<sup>2</sup>
- 4 Šentjur pri Celju, Šentjur pri Celju — A, Žc
- 5 Tabor (Sv. Jurij ob Taboru), Tabor — A, Žc

### Črnomeljsko področje:

- 6 Dol, Predgrad — Pc
- 7 Rožanec, Črnomelj — A, Pc<sup>3</sup>

### Goriško področje:

- 8 Batuje, Črniče — A, Pc<sup>4</sup>

- 9 Deskle, Kanal — Žc

- 10 Gradno-Višnjčevik, Dobrovo — Žc
- 11 Kal nad Kanalom, Kal nad Kanalom — Žc
- 12 Kožbana, Dobrovo — Žc
- 13 Miren, Miren — A, Pf, Žc
- 14 Šturje-Ajdovščina, Ajdovščina — A, Žc

### Kočevsko področje:

- 15 Novi Lazi, Kočevska Reka — Pc
- 15a Ortnek, Velike Lašče — A, Pc

### Koprsko področje:

- 16 Piran, Piran — A, Pf, Žc<sup>5</sup>
- 17 Pomjan, Šmarje — A, Žc



**Kranjsko področje:**

- 18 Bistrica pri Trziču, Trzič — Pc  
 19 Stara Loka, Škofja Loka — A, Pf, Žc, Ro  
 20 Šenčur, Šenčur — A, Pf, Žc  
 21 Volča, Poljane — Pc

**Krško področje:**

- 22 Čatež, Čatež ob Savi — A, Žc  
 23 Kaplja vas, Tržišče — A, Pc, Ro<sup>6</sup>  
 24 Močvirje, Bučka — Pc  
 25 Podboršt (Orehovica), Krmelj — Pc  
 26/27 Trnovec, Zabukovje — Pc  
 28 Zagaj (Sv. gore — 521 m), Bistrica ob Sotli — A, Pc<sup>7</sup>  
 29 Zdole-Podgorica, Zabukovje — A, Žc

**Ljubljansko področje:**

- 30 Ig (Studenc), Ig — A, Pc, Ro<sup>8</sup>  
 31 Ihan, Domžale — A, Žc  
 32 Hruševo, Dobrova — A, Pc<sup>9</sup>  
 33 Kot, Ig — Pc  
 34 Litija, Litija — A, Pc<sup>10</sup>  
 35 Ljubljana, Ljubljana — A, Pf, Pc<sup>11</sup>  
 36 Motnik, Motnik — A, Žc  
 37 Nevlje, Kamnik — A, Žc  
 38 Podtabor pri Grosupljem (Sv. Jurij pri Grosupljem), Podtabor pri Grosupljem — A, Žc  
 39 Prapreče, Polhov Gradec — Pc  
 40 Sela pri Višnji gori, Višnja gora — Pc  
 41 Stožice, Ljubljana — A, Pc<sup>12</sup>  
 42 Št. Jurij (na Poganku), Litija — Pc  
 43 Tacen, Šentvid — A, Pc  
 44 Velika Ligojna, Horjul-Vrhnika — A, Pc

**Ljutomersko področje:**

- 45 Videm, Videm ob Ščavnici — A, Žc

**Mariborsko področje:**

- 46 Jurovski dol, Jurovski dol — A, Žc  
 47 Jurski vrh, Zgornja Kungota — Žc  
 48 Remšnik, Brezno-Podvelka — A, Žc  
 49 Spodnje Hoče, Hoče — A, Pf, Žc<sup>13</sup>

**Murskosoboško področje:**

- 50 Sv. Jurij, Rogašovci — Žc

**Novomeško področje:**

- 51 Dobrnič, Dobrnič — A, Žc  
 52 Dvor, Dvor — A, Pc, Ro  
 53 Grmovlje, Škocjan — A, Pc  
 54 Lukovek, Trebnje — A, Pc  
 55 Mali Korinj (na Korinju), Zagradec — A, Pc<sup>14</sup>  
 56 Orehovica, Šentjernej — A, Pc  
 57 Sela pri Hinjah, Hinje — Pc  
 58 Srednje Grčevje, Trška gora — Pc  
 59 Št. Jurij, Mirna peč — A, Pc  
 59a Šentjurje, Veliki Gaber — Pc

**Postojnsko področje:**

- 60 Brezje (651 m), Begunje — Pc  
 61 Cajnarji (714 m), Begunje — Pc  
 62 Ilirska Bistrica, Ilirska Bistrica — Pc  
 63 Jurišče, Pivka — Pc  
 64 Stari trg pri Ložu, Loška Dolina — A, Pf, Žc, Ro<sup>15</sup>  
 65 Šmihel pod Nanosom (zunaj Šmihela), Hruševje — A, Pc<sup>16</sup>  
 66 Žeje, Postojna — Pc

**Ptujsko področje:**

- 67 Ptuj, Ptuj — A, Pf, Žc, Ro

**Radovljiško področje:**

- 68 Zgornje Gorje, Gorje — A, Pf, Žc<sup>17</sup>

**Sežansko področje:**

- 69 Dutovlje, Dutovlje — A, Žc  
 70 Komen, Komen — A, Pf, Žc  
 71 Potoče, Senožeče — A, Pc<sup>18</sup>  
 72 Rožar, Črni kal — A, Pc  
 73/74 Tabor-Brezovica, Materija — Pc  
 75 Vatovlje, Vreme — Žc

**Slovenjgraško področje:**

- 76 Legen, Slovenj Gradec — A, Pc, Ro

**Šoštanjsko področje:**

- 77 Mozirje, Mozirje — A, Žc  
 78 Škale, Velenje — Pf, Žc

**Tolminsko področje:**

- 79 Drežnica, Kobarid — Pc  
 80 Kneža, Most na Soči — Pc  
 81 Lazec, Cerčno — Pc  
 82 Podmelec, Most na Soči — A, Pc<sup>18</sup>  
 83 Šebrelje, Cerčno — Žc

**Trboveljsko področje:**

- 84 Izlake, Zagorje ob Savi — Pc

84a Glinjek-Stranski vrh, Polšnik — A, Pc, Ro<sup>20</sup>

85 Podkum (Sv. Jurij pod Kumom), Podkum — A, Žc<sup>21</sup>

86 Sv. Jurij pri Loki, Loka pri Zidanem mostu — A, Pc<sup>22</sup>

87 Sv. Jurij ob Turju-Hrastnik — A, Pc<sup>23</sup>

**Opombe**

<sup>1</sup> Pred kapelo Žc je R marmorni blok. Za pokopališkim zidom odkriti staroslovenski skeleti.

<sup>2</sup> Ob cerkvi zakopan sarkofag.

<sup>3</sup> Pod cerkvijo R mitrej.

<sup>4</sup> Iz l. 1726 podrte cerkvice sv. Jurija izvirata 2 reliefa iz 11. stol. Okoli cerkvice zgodnjerimske in staroslovanske najdbe, pokopališče.

<sup>5</sup> Na mestu stolne cerkve domnevno P gradišče in R kastel. Pod oltarjem v cerkvi so našli relikviarij in krstno posodo, ki je verjetno pripadala R nagrobniku. Za cerkvijo R najdba.

<sup>6</sup> V zidu cerkve na Šenčurskem hribu 366 m najden R nagrobnik. Pri cerkvi gradišče.

<sup>7</sup> V fasadi predromanske kapele sv. Jurija je vzdana plošča iz 9.—10. stol.

<sup>8</sup> V območju cerkvice gradišče in R nagrobniki.

<sup>9</sup> Cerkev stoji domnevno na mestu R utrdbe (Partica).

<sup>10</sup> Na pobočju cerkve najden kamnit artefakt.

<sup>11</sup> Kapela na ljubljanskem Gradu.

<sup>12</sup> Na severni strani pokopališča odkriti ostanki večje R stavbe. Mimo je vodila R cesta.

<sup>13</sup> Na prostoru cerkve odkritih več R kamnov.

<sup>14</sup> V cerkvi je bil vzdan R nagrobnik.

<sup>15</sup> Prafara Stari trg pri Ložu — Lož.

<sup>16</sup> Kraj cerkve sv. Jurija vidni sledovi rimske ceste.

<sup>17</sup> Prafara Gorje.

<sup>18</sup> Na hribu s cerkvijo P gradišče.

<sup>19</sup> Na ledini »Podšenčur« po izročilu do konca 18. stol. cerkev sv. Jurija.

<sup>20</sup> Blizu cerkve P gradišče in gomile.

<sup>21</sup> Pod cerkvijo R grobovi in ostanki starega gradišča.

<sup>22</sup> V pokopališkem zidu vzdana R žrtvenika.

<sup>23</sup> Po ljudskem izročilu naj bi stala v kraju nekoč cerkev.

**6 SV. MIHAEL****Celjsko področje:**

- 1 Pilštanj, Lesično — A, Pf, Žc  
 2 Sv. Mihael, Šmarje pri Jelšah — Pc  
 3 Šmihel-Rečica, Rečica — A, Pc  
 4 Vransko, Vransko — A, Žc

**Črnomeljsko področje:**

- 5 Damelj, Vinica — A, Pc  
 6 Desinec, Črnomelj — Pc  
 7 Vavpča vas, Semič — Pc

**Goriško področje:**

- 8 Biljana, Dobrovo — Pf, Žc  
 9 Erzelj, Vipava — A, Žc  
 10 Gorenje polje-Anhovo, Kanal — Žc  
 11 Kamnje, Črniče — Žc  
 12 Lipa, Kostanjevica — Žc  
 13 Selo, Črniče — Pc  
 14 Sv. Mihael (305 m), Šempas — A, Pc<sup>1</sup>

- Kočevsko področje:**
- 15 Borovec pri Kočevski Reki, Kočevska Reka — Žc  
 15a Papeži, Osilnica — Pc  
 16 Polom, Kočevje — Žc
- Koprsko področje:**
- 17 Krkavče, Šmarje — A, Žc  
 18 Piran, Piran — A, Pf, Pc  
 19 Tinjan, Dekani — A, Žc<sup>2</sup>
- Kranjsko področje:**
- 20 Drulovka, Kranj — A, Pc<sup>3</sup>  
 21 Moše, Smednik — Pc  
 21a Olševek, Šenčur — Pc  
 22 Zgornje Duplje, Naklo — A, Pc<sup>4</sup>
- Krško področje:**
- 23 Dolenje Radulje, Bučka — A, Pc  
 24 Kompolje, Boštanj — Pc  
 25 Pišce, Pišce — A, Žc  
 26 Stara vas-Videm, Videm-Krško — A, Pc
- Ljubljansko področje:**
- 27 Dol, Medvode — Pc  
 28 Grosuplje, Grosuplje — A, Pc<sup>5</sup>  
 29 Iška vas, Ig — A, Pc, Ro<sup>6</sup>  
 29a Kandrše, Vače — Pc  
 30 Mengeš, Mengeš — A, Pf, Žc  
 31 Rovte, Rovte-Vrhnika — A, Žc  
 32 Samotorica, Horjul — Pc
- Ljutomersko področje:**
- 33 Veržej, Veržej — A, Žc
- Mariborsko področje:**
- 34 Črešnjevci, Slovenska Bistrica — A, Žc<sup>7</sup>  
 35 Razvanje, Maribor — A, Pc
- Novomeško področje:**
- 36 Čatež, Velika Loka — A, Žc  
 37 Dečja vas, Trebnje — A, Pc<sup>8</sup>
- 38 Nova gora (363 m), Dolenjske Toplice — Pc  
 39 Šmihel pri Novem mestu, Gotna vas — A, Pf, Žc, Ro  
 40 Šmihel, Žužemberk — A, Žc<sup>9</sup>  
 41 Veliki Gaber (Mali Gaber), Veliki Gaber — A, Pc
- Postojnsko področje:**
- 42 Dolnji Zemon, Ilirska Bistrica — A, Pc  
 43 Fara, Bloke — Žc  
 44 Jakovica, Planina — Pc  
 45 Nadanje selo, Dolane — Žc  
 46 Šmihel pod Nanosom, Hruševje — A, Pc<sup>10</sup>
- Ptujsko področje:**
- 47 Žetale, Žetale — A, Žc
- Radovljiško področje:**
- 48 Dovje, Dovje-Mojstrana — A, Žc
- Sežansko področje:**
- 49 Kobjeglava, Štanjel — A, Žc  
 50 Kubed, Gračiče — A, Pc  
 51 Lokev, Divača — A, Žc  
 52 Male Loče, Podgrad — Pc  
 53 Skopo, Dutovlje — Žc
- Slovenjgraško področje:**
- 54 Radlje ob Dravi, Radlje ob Dravi — A, Žc
- Šoštanjško področje:**
- 55 Družmirje, Šoštanj — Žc  
 56 Radmirje, Ljubno — A, Pc  
 57 Šmihel, Mozirje — A, Žc
- Tolminsko področje:**
- 58 Ljubinj, Tolmin — Pc  
 59 Strmec, Bovec — A, Pc
- Trboveljsko področje:**
- 60 Goba, Dole pri Litiji — Pc  
 61 Završje, Trbovlje — Pc

Na hribu sv. Mihaela (452 m) nad Grižami (Sežana) ruševine cerkve sv. Mihaela — P gradišče.

#### Opombe

<sup>1</sup> Pri cerkvi P gradišče. Na hribu Goljak v bližini Šempasa je bil v stari podrti cerkvi vzdian R napisni kamen.

<sup>2</sup> Okoli cerkve P gradišče.

<sup>3</sup> V obzidanem dvorišču cerkve izkopani staroslovenski skeleti.

<sup>4</sup> Nad cerkvijo Arhovo gradišče.

<sup>5</sup> V bližini cerkve PR naselbina.

<sup>6</sup> Cerkev je v veliki meri zgrajena iz ruševin R nekropole. R napisni kamni.

<sup>7</sup> V zidove cerkve in tabora okrog nje so vzdani številni R kamni (nagrobniki, žrtveniki, sarkofagi, deli stavb). Prvotna cerkvena ladja je bila od temeljev do vrha zgrajena iz obdelanih R kamnov. Ob cerkvenem taboru staroslovenski skeletni grobovi.

<sup>8</sup> V cerkvi vzdian odlomek R nagrobnika.

<sup>9</sup> Na župnijskem vrtu našli kamnito sekiro. Ostanke R vile rustike. V pokopališčnem zidu vzdian R nagrobnik.

<sup>10</sup> Cerkev sv. Mihaela stoji na okopih prazgodovinskega gradišča.

## 7 SV. JERNEJ

### Celjsko področje:

- 1 Rogatec, Rogatec — A, Pf, Žc
- 2 Sv. Jernej pri Ločah, Loče — Žc
- 3 Sv. Jernej pri Zibiki, Pristava — A, Žc<sup>1</sup>
- 4 Vojnik, Vojnik — A, Žc<sup>2</sup>

### Črnomeljsko področje:

- 5 Otovec, Črnomelj — A, Pc<sup>3</sup>

### Kočevsko področje:

- 6 Kočevje, Kočevje — A, Pc<sup>4</sup>
- 7 Rašica, Velike Lašče — Pc

### Koprsko področje:

- 8 Piran, Piran — A, Pf, Pc
- 8a Seča, Portorož — A, Pc<sup>4a</sup>

### Kranjsko področje:

- 9 Senično, Trzič — A, Pc
- 10 Stražišče, Kranj — A, Pf, Pc
- 11 Voklo, Šenčur — Pc

### Krško področje:

- 12 Blatno (Artiški breg), Pišece — Pc

### Ljubljansko področje:

- 13 Konjšica, Polšnik — Pc
- 14 Ljubljana, Ljubljana — A, Pf, Pc, Ro
- 15 Peče, Moravče — A, Žc
- 16 Ravno brdo, Prežganje — A, Pc<sup>5</sup>

### Mariborsko področje:

- 17 Ribnica na Pohorju, Ribnica na Pohorju — A, Žc

- 18 Slovenska Bistrica, Slovenska Bistrica — A, Žc, Ro<sup>6</sup>

### Novomeško področje:

- 19 Ambrus, Zagradec — Žc
- 20 Gombišče, Veliki Gaber — A, Pc
- 21 Šentjernej, Šentjernej — A, Pf, Žc
- 22 Trebanjski vrh, Velika Loka — Pc

### Postojnsko področje:

- 23 Begunje pri Cerknici, Begunje — Žc<sup>7</sup>
- 24 Gornji Zemon, Ilirska Bistrica — A, Pc<sup>8</sup>
- 25 Kal, Pivka — A, Pc
- 26 Petelinje, Pivka — Pc
- 27 Zagon (zunaj Zagona), Postojna — Pc

### Ptujsko področje:

- 28 Središče ob Dravi, Središče ob Dravi — A, Pc<sup>9</sup>

### Sežansko področje:

- 29 Orehek, Materija — Pc
- 30 Senožeče, Senožeče — A, Pf, Žc

### Slovenjgraško področje:

- 31 Sv. Jernej nad Muto, Muta — Žc

### Tolminsko področje:

- 32 Cerkno, Cerkno — A, Pf, Pc

### Trboveljsko področje:

- 33 Javorje-Gradišče, Dole pri Litiji — A, Pc

## Opombe

- <sup>1</sup> Severovzhodno od cerkve so našli ostanke R naselbine.
- <sup>2</sup> V cerkvi vzdani R kamni.
- <sup>3</sup> Okoli cerkve R najdbe.
- <sup>4</sup> Patrocinij prvotne Žc.
- <sup>4a</sup> Med zidovi porušene cerkvice antične ostaline.
- <sup>5</sup> Razvaline cerkvice sv. Jerneja.
- <sup>6</sup> V cerkvi vzdane R marmorne plošče.
- <sup>7</sup> Kraj vasi ostanki prezbiterja nekdanje cerkve.
- <sup>8</sup> Okoli porušene cerkvice je bilo R grobišče. V razvalinah P najdbe.
- <sup>9</sup> Po tradiciji je stala na ledini »Cirkvica« cerkev sv. Jerneja.

### 8 SV. ANDREJ

#### Celjsko področje:

- 1 Bistrica, Lesično — Pc
- 2 Celje, Celje — A, Pf, Pc
- 3 Sopote (Nad Olimjem), Podčetrtek — Pc
- 4 Št. Andraž, Polzela — Žc

#### Goriško področje:

- 5 Goče, Vipava — Žc
- 5a Opatje selo, Kostanjevica — Žc
- 6 Prvačina, Dornberk — Žc
- 7 Ročinj, Kanal — Pf, Žc
- 8 Rhovlje pri Kožbani, Dobrovo — Pc

#### Kočevsko področje:

- 9 Kleč, Kočevje — Pc
- 10 Prerigel, Mozelj — Pc
- 11 Suhi potok, Mozelj — Pc

#### Koprsko področje:

- 12 Koštabona, Šmarje — Pc

#### Kranjsko področje:

- 13 Goriče, Goriče — Žc
- 14 Gosteče, Škofja Loka — A, Pc
- 15 Sv. Andrej (616 m), Zminec — Pc
- 16 Tržič, Tržič — A, Pc
- 17 Zgornje Jezersko (Na Ravnem — 906 m), Jezersko — Žc

#### Krško področje:

- 18 Dalce, Veliki Trn — Pc
- 19 Dramlje, Bizeljsko — Pc

#### Ljubljansko področje:

- 20 Brest, Ig — A, Pc
- 21 Hrastov dol, Šentvid pri Stični — Pc

- 22 Planina nad Horjulom, Horjul — Pc
- 23 Sobrače, Šentvid pri Stični — A, Pc
- 24 Srednje Gameljne, Črnuče — A, Pc<sup>1a</sup>
- 25 Sv. Andrej, Moravče — Pc
- 26 Vače, Vače — A, Žc
- 27 Zgornji Kašelj, Polje — A, Pc<sup>1</sup>

#### Mariborsko področje:

- 28 Svečina, Zgornja Kungota — A, Žc

#### Murskosoboško področje:

- 28a Hodoš, Šalovci — Pc<sup>2</sup>

#### Novomeško področje:

- 29 Bela cerkev, Šmarjeta — A, Pf, Žc
- 30 Kočevske Poljane, Dolenjske Toplice — A, Žc
- 31 Leskovec, Brusnice — Pc<sup>3</sup>
- 31a Orehek, Gotna vas, Novo mesto — Pc

#### Postojnsko področje:

- 32 Gorenje Otave, Begunje — Pc
- 33 Nemška vas, Pivka — Pc
- 34 Otok, Postojna — Pc<sup>4</sup>
- 35 Poljane (Gorenje Poljane), Loška Dolina — A, Pc<sup>5</sup>
- 35a Slovenska vas-Slavina, Pivka — Pc

#### Ptujsko področje:

- 36 Drbetinci, Trnovska vas — Žc
- 37 Makole, Makole — Žc



38 Zgornji Leskovec, Leskovec — A, Žc

#### Radovljiško področje:

- 39 Bled-Rečica, Bled — A, Pc  
40 Mošnje, Črnivec — A, Pf, Žc, Ro  
41 Podkoren, Kranjska gora — A, Pc

#### Sežansko področje:

- 42 Gorjansko, Komen — A, Žc<sup>6</sup>  
43 Merče, Sežana — Pc  
43a Popetre, Gračišče — Pc

#### Slovenjgraško področje:

- 44 Brda (563 m), Šmartno pri Slovenjem Gradcu — Pc  
45 Črneče, Dravograd — A, Žc<sup>7</sup>

#### Šoštanjско področje:

- 46 Bele vode, Šoštanj — Žc  
47 Šalek (Pri Šaleku), Velenje — Pc

#### Tolminsko področje:

- 48 Zakriž, Cerkno, Tolmin — Pc  
49 Svino, Kobarid — Pc

V naselju Selce (Voličina, Maribor) naj bi po ljudskem izročilu nekoč stala cerkev sv. Andraža — arheološko najdišče.

### Opombe

<sup>1a</sup> Poleg cerkve odkrit žgan grob s prdatki.

<sup>1</sup> V cerkvi vzdian R nagrobnik. Po izročilu naj bi bila cerkev zgrajena na R grobišču.

<sup>2</sup> Izginula romanska cerkev.

<sup>3</sup> V vasi je nekdanja stala cerkev sv. Andreja.

<sup>4</sup> Podružnica v gozdu pri Otoku.

<sup>5</sup> Pri cerkvi na hribu 1060 m P naselbina.

<sup>6</sup> V cerkvi vzdian R nagrobnik.

<sup>7</sup> Pri cerkvi naj bi bila nekdanja R utrdba, imenovana sedaj »rimski kastel«.

## 9 SV. LAVRENCIJ

### Celjsko področje:

- 1 Lokavec (Na Gori — 711 m), Rimske Toplice — Pc  
2 Podčetrtek, Podčetrtek — A, Žc  
3 Stranice, Slovenske Konjice — A, Žc<sup>1</sup>  
4 Sv. Lovrenc-Kompolje, Štore — Pc  
5 Sv. Lovrenc pri Preboldu, Prebold — A, Pc  
6 Sv. Lovrenc pri Šmarju, Šmarje pri Jelšah — Pc

### Črnomeljsko področje:

- 7 Obrh, Dragatuš — A, Pc  
8 Semič (Na Smuku 547 m), Semič — Pc

### Goriško področje:

- 9 Bukovica, Šempeter pri Gorici — A, Žc<sup>2</sup>

- 10 Lokavec, Ajdovščina — Žc  
11 Podsabotin (Podsena), Kojško — Pc  
12 Šlovrenc, Dobrovo — Žc  
13 Zalošče, Dornberk — Žc

### Kočevsko področje:

- 13a Trava, Draga — Pc  
14 Željne, Kočevje — Pc  
14a Veliki Osolnik, Velike Lašče — Pc

### Koprsko področje:

- 15 Piran, Piran — A, Pf, Pc  
16 Sv. Lovrenc-Stari Portorož, Portorož — A, Pc<sup>3</sup>

### Kranjsko področje:

- 17 Bašelj (Na Gori 892 m), Preddvor — A, Pc<sup>4</sup>  
18 Breznica pod Lubnikom, Zminec — Pc

- 19 Hotavlje, Gorenja vas — Pc  
20 Kokrica, Predoslje — A, Pc

**Krško področje:**

- 21 Bračna vas, Bizeljsko — Žc  
22 Brežice, Brežice — A, Žc  
23 Gora Svetega Lovrenca, Videm-Krško — A, Pc<sup>5</sup>  
24 Metni vrh (Žabjek), Sevnica — Pc  
25 Raka, Raka — A, Žc

**Ljubljansko področje:**

- 26 Dragomer (378 m), Brezovica — A, Pc  
27 Jezero (329 m), Podpeč-Preserje — Pc  
28 Smolnik, Polhov Gradec — A, Pc  
29 Spodnje Koseze, Lukovica — Pc  
30 Žalna, Grosuplje — A, Žc

**Mariborsko področje:**

- 31 Frajrhajm, Šmartno na Pohorju — Pc<sup>6</sup>  
32 Lovrenc na Pohorju, Lovrenc na Pohorju — A, Žc

**Novomeško področje:**

- 33 Prelesje, Rakovnik — Pc  
34 Slepšek, Mokronog — A, Pc<sup>7</sup>  
35 Št. Lovrenc, Velika Loka — A, Žc<sup>8</sup>

**Postojnsko področje:**

- 36 Dolenja vas, Cerknica — A, Pc  
37 Orehek, Postojna — Pc  
38 Radohova vas, Pivka — Pc

- 39 Studeno (Na Gori), Postojna — A, Pc

**Ptujsko področje:**

- 40 Juršinci, Juršinci — A, Žc  
41 Lovrenc na Dravskem polju, Lovrenc na Dravskem polju — A, Žc

**Radovljiško področje:**

- 42 Ljubno, Podnart — Pc<sup>9</sup>  
43 Zabreznica, Žirovnica — Pc<sup>10</sup>

**Sežansko področje:**

- 44 Brestovica pri Komnu, Komen — Žc  
45 Erzelj, Štanjel — A, Pc  
46 Kazlje, Sežana — A, Pc  
47 Loka, Črni kal — Pc<sup>11</sup>  
48 Pregarje, Podgrad — A, Žc  
49 Vremski Britof, Vreme — A, Pc

**Slovenjgraško področje:**

- 50 Vuhred, Radlje ob Dravi — Žc

**Šoštanjsko področje:**

- 51 Luče, Luče — Žc

**Tolminsko področje:**

- 52 Libušnje, Kobarid — Pc

**Trboveljsko področje:**

- 53 Kolovrat, Mlinše — Žc, Ro  
54 Sela-Borovak, Podkum — Pc, Ro  
55 Žemboh-Tepe (699 m), Polšnik — Pc

V Koprivi (Dutovlje, Sežana) je stala do konca 18. stol. v bližini arheološkega najdišča stara cerkev sv. Lovrenca.

V Kosezah (Ljubljana) je bil svoječasno tudi patrocinijski sv. Lovrenca.

V Komnu (Sežana) je stala nekdanja cerkev sv. Lovrenca.

Patrocinijski samostanske cerkve v Kostanjevici (na Krki) je bil svoječasno sv. Lovrenc.

**Opombe**

<sup>1</sup> Pri cerkvi vzidanih več R nagrobnikov in reliefov. R grobovi, miljniki.

<sup>2</sup> Podrta cerkev naj bi bila postavljena na R temeljih.

<sup>3</sup> V razvalinah cerkvice sv. Lovrenca našli R nagrobnik, poleg odkrili temelje R stavbe.

<sup>4</sup> Gradišče.

<sup>5</sup> V cerkvi vzidana R napisna kamna. Pri cerkvi R grobovi.

<sup>6</sup> Kapela sv. Lovrenca pri cerkvi sv. Aneha je starejša.

<sup>7</sup> Pri ruševinah kapele sv. Lovrenca P grobišče in R grobovi.

<sup>8</sup> Na območju cerkve ostanki R zidov.

<sup>9</sup> Nekdanja cerkev sv. Lovrenca v Leševju.

<sup>10</sup> Podrta cerkev sv. Lovrenca sredi Peči.

<sup>11</sup> Podružnica v Zvročku.

## 10 SV. KANCIJAN

### Celjsko področje:

- 1 Pameče (Na Kremenu), Jurklošter — Pc
- 2 Žalec, Žalec — A, Pf, Pc, Ro

### Goriško področje:

- 3 Planina, Ajdovščina — A, Žc
- 4 Britof-Ukanje, Kanal — Pc

### Koprsko področje:

- 4a Truške, Marezige — Žc

### Kranjsko področje:

- 5 Breznica, Žiri — Pc
- 6 Kranj, Kranj — A, Pf, Žc<sup>1</sup>
- 7 Podreča, Smlednik — Pc

### Krško področje:

- 8 Rožno, Blanca — A, Pc

### Ljubljansko področje:

- 9 Brezje pri Dobu, Domžale — Pc
- 10 Ježica, Ljubljana — A, Žc
- 11 Staro Apno (Škocjan), Podtabor pri Grosupljem — A, Pf, Žc
- 12 Vrzdenc, Horjul — A, Pc, Ro

### Novomeško področje:

- 13 Gorenje Jesenice, Rakovnik — A, Pc<sup>2</sup>
- 14 Mirna peč, Mirna peč — A, Pf, Žc
- 15 Stavča vas, Dvor — Pc
- 16 Škocjan, Škocjan — A, Žc<sup>3</sup>

### Postojnsko področje:

- 17 Gorenje Jezero, Loška Dolina — Pc

### Radovljiško področje:

- 17a Selo pri Žirovnici, Žirovnica — Pc

### Sežansko področje:

- 18 Barka, Vreme — A, Pc
- 19 Golac, Materija — A, Pc
- 20 Raša, Dutovlje — Pc
- 21 Škocjan, Divača — A, Pc<sup>4</sup>

### Šoštanjško področje:

- 22 Rečica ob Savinji, Rečica ob Savinji — A, Žc

### Tolminsko področje:

- 23 Reka, Cerkno — A, Pc

V Rakovem Škocjanu (Rakek, Postojna) ostanki cerkvice sv. Kancijana.

### Opombe

<sup>1</sup> V območju cerkve P naselbina in staroslovanski grobovi.

<sup>2</sup> V okolici cerkve P grobovi.

<sup>3</sup> Na zahodni strani cerkve P gomile.

<sup>4</sup> V cerkvi je bil vzdian R napisni kamen, posvečen Avgustu (l. 14).

## 11 SV. MARJETA

### Celjsko področje:

- 1 Čača vas (Nad Glažuto), Rogaška Slatina — Pc
- 2 Čreta, Tabor — Pc

- 3 Planina pri Sevnici, Planina pri Sevnici — A, Žc
- 4 Polzela, Polzela — A, Žc, Ro
- 5 Rogaška Slatina, Rogaška Slatina — A, Pc

- 6 Sv. Marjeta, Škofja vas — A, Pc<sup>1</sup>  
 7 Šmarjeta, Rimske Toplice — A, Žc, Ro<sup>2</sup>

**Črnomeljsko področje:**

- 8 Bojanja vas, Metlika — Pc  
 9 Boršt, Gradac — A, Pc<sup>3</sup>

**Goriško področje:**

- 10 Dolenje, Ajdovščina — Pc  
 11 Hruševlje, Dobrovo — A, Pc  
 12 Podkraj, Col — A, Žc  
 13 Ravnica, Grgar — Pc  
 13a Skrilje-Kamnje, Črniče — Pc

**Kočevsko področje:**

- 14 Stari log, Kočevje — Žc  
 15 Tanči vrh, Mozelj — Pc

**Kranjsko področje:**

- 16 Trata pri Velesovem, Cerklje — Pc  
 17 Šmarjetna gora, Kranj — A, Pc<sup>4</sup>

**Krško področje:**

- 18 Kamenica, Krmelj — Pc  
 19 Libna (359 m), Videm-Krško — A, Pc<sup>5</sup>  
 20 Pečje, Sevnica — Pc  
 21 Podvrh-Podulce, Raka — Pc, Ro

**Ljubljansko področje:**

- 22 Borovnica, Borovnica — A, Žc  
 23 Dol pri Ljubljani, Dolsko — A, Žc  
 24 Golo, Ig — A, Žc<sup>6</sup>  
 25 Gradišče pri Lukovici (466 m), Lukovica — A, Pc<sup>7</sup>  
 26 Horjul, Horjul — A, Žc  
 27 Koseze-Ljubljana, Ljubljana — Pc  
 27a Malo Črnelo, Stična — A, Pc<sup>8</sup>  
 28 Prežganje, Prežganje — A, Žc  
 29 Radomlje, Radomlje — A, Pc  
 30 Široka set, Vače — Pc  
 31 Tomačevo, Ljubljana — Pc  
 32 Vodice, Vodice — Pf, Žc  
 33 Žlebe (488 m), Medvode — A, Pc<sup>9</sup>

**Mariborsko področje:**

- 34 Kebel, Oplotnica — A, Žc  
 35 Pernica, Šmarjeta ob Pesnici — A, Žc<sup>10</sup>  
 36 Ritoznoj, Slovenska Bistrica — Pc  
 37 Spodnja Selnica, Selnica ob Dravi — A, Žc

**Novomeško področje:**

- 38 Grm (Na Bregu), Trebnje — Pc  
 39 Jurna vas, Gotna vas — Pc  
 40 Straža (Vesela gora 324 m), Rakovnik — A, Pc<sup>11</sup>  
 41 Sv. Marjeta, Žužemberk — Pc  
 42 Šmarjeta, Šmarjeta, Novo mesto — A, Žc, Ro

**Postojnsko področje:**

- 43 Jakovica, Planina — Žc  
 44 Koče, Pivka — Pc  
 45 Planina, Planina — A, Žc  
 46 Šmarata, Loška Dolina — A, Pc<sup>12</sup>

**Ptujsko področje:**

- 47 Gorišnica, Gorišnica — A, Žc<sup>13</sup>  
 48 Sv. Marjeta na Dravskem polju, Starše — A, Pc

**Radovljiško področje:**

- 49 Bohinjska Bela, Bled — A, Žc  
 50 Jereka, Srednja vas v Bohinju — A, Pc

**Slovenjgraško področje:**

- 51 Kotlje, Ravne na Koroškem — A, Žc  
 52 Muta, Muta — A, Pf, Žc  
 53 Spodnji Dolič, Mislinja — A, Pc

**Tolminsko področje:**

- 54 Pod Stolom-Breginj, Breginj — A, Pc

**Trboveljsko področje:**

- 55 Loke, Zagorje ob Savi — Pc  
 56 Svibno (Jagnenica), Radeče — A, Pc<sup>14</sup>

Med Komnom in Gorjanskim naj bi po tradiciji stala na ledini Žegen ali Sv. Margeta, cerkev sv. Marjete. V Kosezah (Ljubljana) pa naj bi bil svoječasno patrocinijski tudi sv. Lovrenc.

## Opombe

- <sup>1</sup> Nekdanja cerkev sv. Marjete.
  - <sup>2</sup> Pri cerkvi najdena kamnita sekira.
  - <sup>3</sup> Nekdanja cerkev sv. Marjete.
  - <sup>4</sup> Razvaline cerkvice sv. Marjete.
  - <sup>5</sup> Okoli cerkve (359 m) P gradišče in nekropola.
  - <sup>6</sup> Ob cerkvi kasnoantični kastel (P gradišče). Dva napisna kamna.
  - <sup>7</sup> Pri cerkvi PR gradišče, gomile. V cerkvenem tlaku sta bila R nagrobnika.
  - <sup>8</sup> Pri cerkvi R grobna najdba.
  - <sup>9</sup> Pri cerkvi PR gradišče.
  - <sup>10</sup> V steni cerkve vzdana 2 R marmorna kamna.
  - <sup>11</sup> Pred l. 1456 kapela sv. Marjete.
  - <sup>12</sup> Cerkev sv. Marjete je sezidana na temeljih R stavb, ki so jih odkrili v bližini cerkve. V njeni bližini so našli tudi več R nagrobnikov. Eden nagrobnik in ara naj bi bila vzdana v sami cerkvi.
  - <sup>13</sup> Cerkev zgrajena na mestu R svetišča. Mimo potekala R cesta.
  - <sup>14</sup> Prafara v Svibnem.
- Podružnica sv. Marije na Sladki gori (Šmarje pri Jelšah, Celje) je bila prvotno posvečena sv. Marjeti.  
V Palčju (Pivka, Postojna) razvaline cerkve sv. Marjete.

## 12 SV. ŠTEFAN

### Celjsko področje:

- 1 Gomilsko, Gomilsko — A, Žc
- 2 Sv. Štefan, Slivnica pri Celju — Žc
- 3 Teharje (Na Ledini), Štore — A, Pc

### Črnomeljsko področje:

- 4 Semič, Semič — Žc

### Goriško področje:

- 5 Levpa, Kal nad Kanalom — Žc
- 6 Solkan, Nova Gorica — A, Pf, Žc
- 7 Vipava, Vipava — A, Pf, Žc

### Kočevsko področje:

- 7a Fara, Kostel — Pc
- 8 Koblarji, Kočevje — Pc
- 9 Ribnica, Ribnica — A, Pf, Žc<sup>1</sup>

### Koprsko področje:

- 9a Krkavče, Šmarje — A, Pc
- 10 Piran, Piran — A, Pf, Pc

### Kranjsko področje:

- 11 Suha pri Predosljah, Predoslje — A, Pc
- 12 Štefanja gora (746 m), Cerklje — Pc

### Krško področje:

- 13 Nemška vas, Veliki Trn — Pc
- 14 Vranje, Zabukovje — A, Pc

### Ljubljansko področje:

- 15 Pokojišče, Borovnica — A, Pc
- 16 Smrjene, Škofljica — Pc
- 17 Sora, Medvode — A, Pf, Žc
- 17a Sušica, Krka — Pc
- 18 Štepanja vas-Ljubljana — Pc
- 19 Utik, Vodice — A, Pc<sup>2</sup>
- 20/21 Zgornje Koseze, Moravče — Pc

### Mariborsko področje:

- 22 Puščava, Lovrenc na Pohorju — Pc<sup>3</sup>
- 23 Spodnja Polskava, Zgornja Polskava — A, Žc<sup>4</sup>

### Novomeško področje:

- 24 Dolenja Stara vas, Šentjernej — A, Pc, Ro<sup>5</sup>
- 25 Sv. Štefan, Trebnje — A, Pc
- 26 Šmarjeta (Toplice), Šmarjeta — A, Pc

### Postojnsko področje:

- 27 Dolnja Košana, Dolane — A, Pf, Žc<sup>6</sup>



- 28 Harije, Ilirska Bistrica — Pc  
 29 Lipsenj, Cerknica — Pc  
 30 Postojna, Postojna — A, Žc  
 31 Topolc, Ilirska Bistrica — Pc

**Radovljiško področje:**

- 32 Blejska Dobrava, Jesenice — Pc  
 33 Kupljenik, Bled — A, Pc

**Sežansko področje:**

- 34 Brezovica, Materija — Žc  
 34a Orehek, Materija — Pc  
 35 Račice, Podgrad — A, Pc  
 36 Zanimgrad, Črni kal — A, Pc, Ro

**Slovenjgraško področje:**

- 37 Spodnja Gortina-Gortina, Muta — A, Pc

**Šoštanjsko področje:**

- 38 Mozirje (Na Oljniku), Mozirje — Pc

**Tolminsko področje:**

- 39 Log, Bovec — A, Žc

**Trboveljsko področje:**

- 40 Sv. Štefan-Brdce, Dol pri Hrastniku — A, Pc<sup>7</sup>

V zaselku Hrib pri Krkavčah je stala nekoč cerkev sv. Štefana, pap.

**Opombe**

- <sup>1</sup> Sv. Štefan, pap. in muč.  
<sup>2</sup> V temelju cerkvenega ogla vzdian R grobni cippus.  
<sup>3</sup> Nekdanja kapela sv. Štefana.  
<sup>4</sup> V cerkvi vzdiana 2 R kamna.  
<sup>5</sup> Pri cerkvi (217 m) prvotno posvečeni sv. Štefanu in na pokopališču odkrito najdišče.  
<sup>6</sup> Sv. Štefan, pap. in muč.  
<sup>7</sup> V steni cerkve R nagrobnik.

13 SV. VID

**Celjsko področje:**

- 1 Hudinja (856 m), Vitanje — A, Pc, Ro<sup>1</sup>.  
 2 Sv. Vid pri Planini (733 m), Planina pri Sevnici — A, Žc  
 3 Sv. Vid, Pristava — Žc  
 4 Sv. Vid, Pristava — Pc

**Črnomeljsko področje:**

- 5 Dobljčka gora, Črnomelj — A, Pc  
 6 Griblje, Gradac — A, Pc  
 7 Jugorje, Metlika — A, Pc  
 8 Laze, Predgrad — Pc

**Goriško področje:**

- 9 Črniče, Črniče — A, Žc  
 10 Nekovo (Dolenje Nekovo), Ajba, Kanal — Pc  
 11 Št. Vid-Podnanos, Vipava — A, Žc  
 12 Vedrijan, Kojsko — Žc  
 13 Vojščica, Kostanjevica — Žc

**Kočevsko področje:**

- 13a Bosljiva Loka, Osilnica — Pc  
 14 Dolenja Topla reber, Kočevje — Žc  
 15 Kompolje, Videm-Dobrepolje — Pc  
 16 Rakitnica, Dolenja vas — Pc

**Kranjsko področje:**

- 17 Lučine, Gorenja vas — Žc  
 18 Spodnje Duplje, Naklo — Žc  
 19 Visoko, Šenčur — Pc

**Krško področje:**

- 20 Kostanjek, Brestanica — A, Pc  
 20a Cerina (384 m), Čatež ob Savi — Pc, Ro  
 21 Ravne v Velikem Trnu, Veliki Trn — Pc  
 22 Zgornja Sušica (Na Janežovem bregu), Bizeljsko — Pc

**Ljubljansko področje:**

- 23 Preserje, Podpeč-Preserje — A, Žc  
 24 Šentvid, Šentvid — A, Pf, Žc  
 25 Šentvid pri Stični, Šentvid pri Stični — A, Pf, Žc, Ro<sup>2</sup>  
 26 Št. Vid, Lukovica — Pc  
 27 Zgornji Tuhinj, Tuhinj — Pc<sup>3</sup>  
 28 Želimlje, Ig — A, Žc

**Novomeško področje:**

- 29 Gorenje Mokro polje, Šentjernej — Pc, Ro  
 30 Veliki Podljuben (Na hribu Ljuben 536 m), Gotna vas — A, Pc

**Postojnsko področje:**

- 31 Martinjak, Cerknica — Pc  
 32 Sv. Vid nad Cerknico (Žilce), Begunje — Žc  
 33 Šembije, Knežak — A, Pc

**Ptujsko področje:**

- 34 Videm pri Ptujju, Videm pri Ptujju — A, Žc<sup>4</sup>

**Radovljiško področje:**

- 35 Brezje, Črnivec — A, Pc<sup>5</sup>

**Sežansko področje:**

- 36 Hrušica, Podgrad — A, Pc

**Slovenjgraško področje:**

- 37 Dravograd, Dravograd — A, Pc, Ro  
 38 Št. Vid nad Valdekom-Završe, Mislinja — A, Žc<sup>6</sup>  
 39 Vuhred, Radlje ob Dravi — Pc

**Šoštanjško področje:**

- 40 Sv. Vid pri Zavodnju, Šoštanj — Pc

**Tolminsko področje:**

- 41 Šentviška gora, Most na Soči — A, Pf, Žc

V Spodnjih Bitnjah prvotno cerkev sv. Vida.

**Opombe**

<sup>1</sup> V bližini cerkve odkrit R kamnolom, nad njim grob.

<sup>2</sup> Zahodno od Žc odkopana 2 R groba.

<sup>3</sup> Kapela sv. Vida na Planini (844 m) naj bi bila stala prvotno na Zatrepu, kjer naj bi bil stal staroslovanski žrtvenik.

<sup>4</sup> V cerkev vzdanih več R kamnov.

<sup>5</sup> Tik za cerkvijo 15 R gomil.

<sup>6</sup> V cerkvi in obzidju vzdani 4 R nagrobniki.

## 14 SV. HELENA

**Celjsko področje:**

- 1 Sv. Helena, Slivnica pri Celju — Pc

**Črnomeljsko področje:**

- 2 Belčji vrh, Dragatuš — Pc  
 3 Zemelj, Gradac — A, Pc<sup>1</sup>

**Kranjsko področje:**

- 4 Grad, Cerklje — Pc

**Krško področje:**

- 5 Ržišče, Kostanjevica na Krki — A, Pc

**Ljubljansko področje:**

- 6 Petelinje, Dolsko — A, Žc<sup>2</sup>  
 7 Tlake, Šmarje — A, Pc<sup>3</sup>  
 8 Zgornji Hotič, Litija — Žc

**Murskosoboško področje:**

- 9 Pertoča, Rogašovci — A, Žc

**Novomeško področje:**

- 10 Draga (211 m), Šmarjeta — A, Pc, Ro<sup>4</sup>  
 11 Sv. Helena, Mirna — A, Pc<sup>5</sup>

**Postojnsko področje:**

- 12 Prem, Prem — A, Žc  
 13 Zagorje, Pivka — A, Žc

**Sežansko področje:**

- 14 Gradišče pri Divači, Divača — A, Pc  
 14a Podpeč, Črni kal — Pc

**Slovenjgraško področje:**

- 15 Graška gora (650 m), Podgorje — Pc  
 16 Podpeca, Črna pri Prevaljah — Pc

**Tolminsko področje:**

- 17 Podbela, Breginj — A, Pc<sup>6</sup>

**Trboveljsko področje:**

- 18 Loka pri Zidanem mostu, Loka pri Zidanem mostu — A, Žc, Ro

V Gonjačah (Kojško, Gorica) ostanki cerkve sv. Helene.

**Opombe**

<sup>1</sup> Pri cerkvi gomila — P in R najdbe.

<sup>2</sup> Na hribu nad cerkvijo domnevno P gradišče.

<sup>3</sup> Blizu cerkve ostanki R zidovja, v cerkvi vzdana 2 R kamna.

<sup>4</sup> Pri cerkvi P naselbina.

<sup>5</sup> Okrog cerkve odkriti R grobovi.

<sup>6</sup> Na griču sv. Helene (364 m) P gradišče.

## 15 SV. DANIEL

**Celjsko področje:**

- 1 Celje, Celje — A, Pf, Žc

**Goriško področje:**

- 2 Sanabor, Col — A, Pc<sup>1</sup>  
 3 Dornberk, Dornberk — Pf, Žc

**Novomeško področje:**

- 4 Dolenji Suhadol, Brusnice — A, Pc<sup>2</sup>

**Postojnsko področje:**

- 5 Hruševje, Hruševje — Pc  
 6 Zalog, Postojna — Pc

**Slovenjgraško področje:**

- 7 Sv. Danijel, Dravograd — Pc  
 8 Št. Danijel, Prevalje — Žc  
 9 Zgornji Razbor, Podgorje — A, Žc

**Sežansko področje:**

- 10 Štanjel, Štanjel — A, Žc

**Tolminsko področje:**

- 11 Volče (v Črnem lesu), Tolmin — A, Pc<sup>3</sup>

**Opombe**

<sup>1</sup> V cerkvi miljnik, pri cerkvi P grobišče in R žrtvenik. Po tradiciji kraj cerkve eno najstarejših pokopališč na Vipavskem.

<sup>2</sup> V vasi razvaline cerkvice sv. Daniela.

<sup>3</sup> Prafara Volče. V steni cerkve je R epigraf. Pri cerkvi izkopen bronast obroček.

## 16 SV. PAVEL

### Celjsko področje:

- 1 Prebold (Sv. Pavel pri Preboldu),  
Prebold — A, Žc<sup>1</sup>

### Goriško področje:

- 2 Koboli-Planina, Ajdovščina — A,  
Pc<sup>2</sup>  
3 Na Hribu-Ročinj, Kanal — Pc  
4 Vrtovin, Črniče — A, Pc<sup>3</sup>

### Kranjsko področje:

- 5 Mavčiče, Mavčiče — Žc

### Krško področje:

- 6 Brezje pri Dovškem, Senovo — A,  
Pc<sup>4</sup>  
7 Gorica, Leskovec pri Krškem —  
A, Pc

### Ljubljansko področje:

- 7a Križ, Komenda — Pc  
8 Sv. Pavel, Šentvid pri Stični — A,  
Pc

- 9 Št. Pavel, Domžale — Pc  
10 Št. Pavel, Polje — Pc  
11 Vrhnika, Vrhnika — A, Žc<sup>5</sup>

### Novomeško področje:

- 12 Dolenji Podboršt, Mirna peč — Pc  
13 Vinkov vrh, Dvor — A, Pc

### Postojnsko področje:

- 14 Drskovče, Pivka — Pc  
15 Žerovnica, Cerknica — Pc

### Radovljiško področje:

- 16 Stara Fužina, Srednja vas v Bo-  
hinju — A, Pc

### Sežansko področje:

- 17 Črnotiče, Podgorje — Pc  
18 Starod, Podgrad — A, Pc

### Tolminsko področje:

- 19 Straža, Cerkno — Pc

## Opombe

<sup>1</sup> V steni cerkve vzidan starokrščanski nagrobnik škofa Gaudencija, v bližini cerkve R sarkofag.

<sup>2</sup> PRS gradišče. Zahodno od cerkve temelji R utrdbe.

<sup>3</sup> Hrib s cerkvico sv. Pavla — PR gradišče, najdbe.

<sup>4</sup> V cerkvi vzidan R nagrobnik.

<sup>5</sup> V cerkvi vzidan R nagrobnik in drugi epigraf. (Dutovlje, Sežana) — A. Ob opuščeni kapeli sv. Pavla pri farni cerkvi v Tomaju PRS najdišče. V Stari Oselici (Sovodenj, Kranj), župna cerkev Izpreobrnjenja sv. Pavla.

## 17 SV. ANTON OPAT (PUŠČAVNIK)\*

### Celjsko področje:

- 1 Brezen, Vitanje — Pc

### Črnomeljsko področje:

- 2 Golek, Dragatuš — A, Pc  
3 Kleč, Črnomelj — Pc  
4 Krasinec, Gradac — Pc  
5 Zilje Vinica — A, Pc<sup>1</sup>

### Goriško področje:

- 6 Bilje, Šempeter pri Gorici — A,  
Žc

- 7 Lokve, Čepovan — Žc  
8 Vrh-Kanal, Kanal — Pc

### Kočevo področje:

- 9 Kukovo, Kočevje — Pc  
10 Štalcerji, Kočevska Reka — Pc,  
Ro

### Koprsko področje:

- 11 Korte (Dvori nad Izolo), Izola —  
A, Žc  
12 Sv. Anton, Dekani — A, Žc<sup>2</sup>  
13 Šmarje, Šmarje — A, Pc

\* V šematizmu ponekod samo sv. Anton.

**Kranjsko področje:**

- 14 Železniki, Železniki — Žc

**Krško področje:**

- 15 Drenovec pri Bukovju, Bizeljsko — Pc

- 16 Gorenji Leskovec, Blanca — A, Pc
- <sup>3</sup>

**Ljubljansko področje:**

- 17 Brezovica pri Ljubljani, Brezovica — A, Žc

- 17a Glinica, Šentvid — Pc

- 18 Rdeči Kal, Šentvid pri Stični — Pc

- 19 Suhadole, Komenda — Pc
- <sup>4</sup>

- 20 Špitalič, Motnik — Žc

- 20a Verd, Vrhnika — A, Pc

**Mariborsko področje:**

- 21 Cerkvenjak, Cerkvenjak — A, Žc

**Novomeško področje:**

- 21a Dolenje Selce, Dobrnič — Pc

- 22 Gorenji kot, Dvor — Pc

**Postojnsko področje:**

- 22a Babna Polica, Loška Dolina — Pc

- 23 Neverke, Dolane — Pc

- 23a Koritnice, Knežak — Pc

**Ptujsko področje:**

- 24 Mihovci, Cirkovci — Pc

- 25 Stoperce, Lešje — Žc

- 26 Župečja vas, Hajdina-Lovrenc na Dravskem polju — Pc

**Radovljiško področje:**

- 27 Otoče, Podnart — A, Pc

**Sežansko področje:**

- 28 Divača, Divača — A, Žc

- 29 Hrpelje, Hrpelje — Pc

- 30 Poljane pri Podgradu, Podgrad — Pc

- 31 Šepulje, Sežana — Pc

- 32 Škrbina, Komen — A, Žc

**Slovenjgraško področje:**

- 32a Guštanj-Ravne, Ravne na Koroškem — A, Pc

- 33 Sv. Anton na Pohorju, Radlje ob Dravi-Vuzenica — Žc

**Šoštanjško področje:**

- 34 Podvolovljek, Luče — Pc

- 35 Skorno, Šmartno ob Paki — Pc

**Tolminsko področje:**

- 36 Čezsoča, Bovec — Žc

**Opombe**<sup>1</sup> Zahodno od cerkve arheološke najdbe.<sup>2</sup> P gradišče.<sup>3</sup> V bližini cerkve P gomila.<sup>4</sup> Prvotni patrocinij sv. Anton Opat.

## 18 SV. JUST

**Goriško področje:**

- 1 Gojače, Črniče — A, Pc

- 2 Ustje, Ajdovščina — Žc

- 3 Vogrsko, Šempeter pri Gorici — A, Žc

**Koprsko področje:**

- 3a Koper, Koper — A, Pc

**Postojnsko področje:**

- 4 Belsko, Postojna — Pc

- 5 Parje, Pivka — A, Pc

**Sežansko področje:**

- 6 Sočerga, Gračišče — A, Žc

- 7 Utovlje, Sežana — Pc

**Tolminsko področje:**

- 8 Koseč, Kobarid — Pc



19 SV. MARKO

**Črnomeljsko področje:**

- 1 Bušinja vas, Metlika — Pc
- 2 Butoraj, Črnomelj — A, Pc<sup>1</sup>
- 3 Dalnje njive, Vinica — Pc

**Goriško področje:**

- 4 Vipava, Vipava — A, Pf, Pc

**Kočevsko področje:**

- 5 Zapotok, Sodražica — A, Pc<sup>2</sup>

**Koprsko področje:**

- 5a Žusterna-Koper, Koper — Pc

**Kranjsko področje:**

- 6 Spodnje Danje, Zali log — Pc

**Krško področje:**

- 7 Cerklje, Cerklje ob Krki — A, Žc

**Ljubljansko področje:**

- 8 Tihaboj, Gabrovka — A, Pc
- 9 Zavogljje, Polje — A, Pc<sup>3</sup>

**Ptujsko področje:**

- 10 Markovci, Markovci — A, Žc

**Radovljiško področje:**

- 11 Vrba, Žirovnica — Pc, Ro

**Tolminsko področje :**

- 12 Poljubinj, Tolmin — Pc<sup>4</sup>

**Trboveljsko področje:**

- 13 Sv. Marko (Jelše), Trbovlje — Pc

V podrti kapeli sv. Marka v Hrastovljah (Črni kal, Sežana) je bil vzdian R napis.

V Črničah (Britih), (Črniče, Gorica) je stala nekdanja cerkev sv. Marka s pokopališčem.

**Opombe**

<sup>1</sup> Pod cerkvijo P gomile.

<sup>2</sup> Cerkev naj bi po izročilu stala na poganskem templju.

<sup>3</sup> V cerkvi vzdiana fragmentirana plošča R nagrobnika.

<sup>4</sup> Cerkev porušena.

20 SV. KRIŠTOF

**Celjsko področje:**

- 1 Grajska vas, Gomilsko — A, Pc, Ro
- 2 Sv. Krištof (Na Gramnu), Rečica — A, Pc

**Ljubljansko področje:**

- 3 Ljubljana, Ljubljana — A, Pf, Pc<sup>1</sup>

**Opomba**

<sup>1</sup> Cerkev porušena.

21 SV. KLEMENT

**Koprsko področje:**

- 1 Piran, Piran — A, Pf, Pc (nekdanji patrocinij)

**Kranjsko področje:**

- 2 Bukovščica, Selca — Žc, Ro

- 3 Tupaliče, Preddvor — Pc, Ro

**Radovljiško področje:**

- 4 Mojstrana, Dovje-Mojstrana — A, Pc, Ro
- 5 Rodine, Žirovnica — A, Pf, Pc<sup>1</sup>

Na hribu Klemenka (571 m), (Lokev, Divača, Sežana) ostanki cerkve sv. Klemena — A.

#### Opomba

<sup>1</sup> Prafara Radovljica-Rodine.

#### 22 SV. SERVUL (SOCERB)

##### Koprsko področje:

1 Socerb, Dekani — A, Pc<sup>1</sup>

##### Sežansko področje:

2 Artviže, Materija — A, Pc

##### Goriško področje:

3 Podraga (na gori), Vipava — Pc<sup>2</sup>

#### Opombi

<sup>1</sup> V pragu cerkve najden R kamen.

<sup>2</sup> V bližini med vojno 1941—45 porušene cerkve sv. Socerba P grobišče.

#### 23 SV. MAVER

##### Goriško področje:

1 Šmaver, Nova Gorica — A, Pc

##### Koprsko področje:

2 Izola, Izola — A, Žc<sup>1</sup>

##### Sežansko področje:

3 Rjavče, Materija — Pc

##### Tolminsko področje:

4 Most na Soči (Sv. Lucija), Most na Soči — A, Pc<sup>2</sup>

#### Opombi

<sup>1</sup> V cerkvi vzdan R napisni kamen, 300 m zahodno od cerkvice sv. Foske (Fuske) najdeni fragmenti R tegul.

<sup>2</sup> Pri cerkvi domnevno P naselbina.

#### 24 SV. MAVRICIJ

##### Celjsko področje:

1 Mišji dol, Jurklošter — A, Žc

##### Ljubljansko področje:

2 Šmarca, Radomlje — Pc

##### Novomeško področje:

3 Šmaver, Dobrnič — Pc

#### 25 SV. HIERONIM

##### Celjsko področje:

1 Sv. Jeronim, Vransko — Pc

##### Goriško področje:

2 Kozana, Dobrovo — Žc

3 Podnanos (Na Nanosu), Vipava — Pc<sup>1</sup>

##### Ljubljansko področje:

4 Petkovec, Rovte — Pc

**Postojnsko področje:**

- 5 Čelje, Prem — Pc  
 6 Ivanje selo, Rakek — Pc  
 7 Koritnice, Knežak — Pc

**Sežansko področje:**

- 8 Topolovec, Gradišče — Pc

**Opomba**

<sup>1</sup> Cerkvica napol podrta.

## 26 SV. BAS

**Goriško področje:**

- 1 Šempas, Šempas — A, Žc<sup>1</sup>

**Koprsko področje:**

- 2 Koper (Hospital), Koper — Pc

**Opomba**

<sup>1</sup> Nekdanja cerkev sv. Basa.

V Strunjanu pri Piranu so na ledini Sv. Bas antične ostaline.

## 27 SV. GREGORIJ

**Kočevsko področje:**

- 1 Sv. Gregor, Velike Lašče — Žc

**Sežansko področje:**

- 2a Štanjel, Štanjel — A, Pc

**Ljubljansko področje:**

- 2 Dobravica, Ig — Pc

**Trboveljsko področje:**

- 3 Žvarulje, Mlinše — Pc

## 28 SV. KATARINA

**Celjsko področje:**

- 1 Čreta (920 m), Tabor — A, Pc  
 2 Lemberg pri Strmcu, Strmec — A, Pc  
 3 Nezbiše, Pristava — Pc  
 4 Šmihel-Rečica (Koretno), Rečica — Pc

**Koprsko področje:**

- 10 Izola, Izola — A, Pc

**Kranjsko področje:**

- 11 Lom pod Storžičem, Tržič — Žc  
 12 Srednja vas, Šenčur — Pc

**Črnomeljsko področje:**

- 5 Brezova reber, Semič — Pc

**Krško področje:**

- 13 Frluga, Kostanjevica na Krki — Pc, Ro

**Goriško področje:**

- 6 Kromberk, Nova Gorica — A, Pc<sup>1</sup>  
 7 Preserje, Branik — Pc  
 8 Tabor-Branik — Pc  
 9 Zgornja Branica, Branik — Žc

**Ljubljansko področje:**

- 13a Breg pri Litiji, Litija — Pc  
 14 Mala Stara vas, Grosuplje — Pc, Ro  
 15 Medvedje brdo, Rovte — Pc

- 16 Rafolče, Lukovica — Pc  
 17 Rova, Radomlje — Žc  
 18 Sad, Šentvid pri Stični — A, Pc<sup>2</sup>  
 18a Sv. Katarina-Topol, Medvode —  
 Žc  
 19 Zaboršt pri Dolu, Dolsko — A, Pc

**Mariborsko področje:**

- 20 Poljčane, Poljčane — A, Žc<sup>3</sup>  
 21 Zgornja Kapla, Ožbolt ob Dravi  
 — Žc

**Murskosoboško področje:**

- 22 Dolnja Lendava, Lendava — A,  
 Pf, Žc<sup>4</sup>

**Novomeško področje:**

- 23 Dobrava pri Škocjanu (Na Otoku),  
 Škocjan — A, Pc<sup>5</sup>  
 24 Plešivica, Žužemberk — A, Pc  
 24a Sela pri Šumberku (Na Šumber-  
 ku), Žužemberk — A, Pc, Ro

**Postojnsko področje:**

- 25 Jelšane, Jelšane — A, Pc<sup>6</sup>  
 26 Veliki Otok, Postojna — Pc

**Ptujsko področje:**

- 27 Cirkulane, Cirkulane — Pc, Ro<sup>7</sup>

**Radovljiško področje:**

- 28 Zasip (634 m), Gorje — A, Pc

**Sežansko področje:**

- 29 Ritomeče, Materija — Pc  
 29a Tabor-Štjak, Štanjel — A, Pc

**Šoštanjško področje:**

- 30 Lačja vas (V Gorici), Nazarje —  
 Pc

**Tolminsko področje:**

- 31 Borjana, Kobarid — Žc  
 32 Otalež-Masora, Cerkno — Žc

**Trboveljsko področje:**

- 33 Borje-Dobovica, Dole pri Litiji —  
 A, Pc, Ro  
 33a Jelovo, Radeče — Pc  
 34 Preveg (Na Ostrežu), Polšnik — Pc  
 35 Sv. Katarina (Na Potoku), Trbov-  
 lje — A, Pc<sup>8</sup>

**Opombe**

<sup>1</sup> Ob nekdanji cerkvi sv. Katarine P gradišče, grobovi.

<sup>2</sup> Stara cerkev sv. Katarine (458 m).

<sup>3</sup> Žc prvotno posvečena sv. Katarini. V cerkvenem zidu vzdani del R sarkofaga. Za napisni kamen ustanovitelja cerkve v 12. stol. je bil uporabljen žrtvenik Mitri.

<sup>4</sup> Prvotno Marijin patrociniij.

<sup>5</sup> Cerkev podrta.

<sup>6</sup> Poleg ruševin kapele sv. Katarine na hribu sv. Katarine (689 m) P gra-  
 dišče in grobišče.

<sup>7</sup> Cerkev v Beli.

<sup>8</sup> V cerkvi je vzdani R nagrobnik, dva nagrobnika sta vzdana nasproti  
 cerkve.

Vzhodno od Kuteževega naj bi stala po tradiciji nekoč cerkvice sv. Ka-  
 tarine.

29 SV. ELIJA PRER.

**Črnomeljsko področje:**

- 1 Planina, Črnomelj — Žc

**Sežansko področje:**

- 2 Draga-Gročana, Vrhpolje, Hrpelje  
 — Pc  
 3 Kopriva, Dutovlje — A, Pc

## DODATNI TOPONIMI, KI JIH SEZNAM PATROCINIJEV NE NAVAJA

(A = arheološko najdišče)

- Gora sv. Lovrenca (888 m), Bašelj, Preddvor, Kranj — A.  
Gora sv. Lovrenca (824 m), Polhov Gradec, Ljubljana — A.  
Gora sv. Petra (889 m), Podgrad, Dvor, Novo mesto — A.  
Rakov Škocjan, Rakek, Postojna.  
Sv. Danijel (554 m) (Štanjel), Kromberk, Gorica — razvalina stare cerkve.  
Sv. Gabrijel (785 m), Medvedje brdo, Rovte, Ljubljana.  
Sv. Gabrijel (646 m) (Škabrijel), Nova Gorica, Gorica — A — razvalina stare cerkve.  
Sv. Gabrijel (823 m), Planica, Žabnica, Kranj — ostanki cerkvice sv. Gabrijela.  
Sv. Helena, Koštabona, Šmarje, Koper — A.  
Sv. Jelene hrib (658 m), Senožeče, Sežana.  
Sv. Jernej, Hrvatini, Koper.  
Sv. Jurij, Podkraj, Mežica, Slovenj Gradec.  
Sv. Kancijan (306 m), Marezige, Koper — A.  
Sv. Katarina (hrib), Lipa, Kostanjevica, Gorica — A.  
Sv. Katarina (689 m), Novokračine, Jelšane, Postojna — A.  
Sv. Lovrenc (800 m) (Rojčev hrib), Sveto, Grgar, Gorica — ostanki cerkve.  
Sv. Lovrenc (Lorencan), Beka, Hrpelje, Sežana — A.  
Sv. Marko (227 m), Šempeter pri Gorici, Gorica — A.  
Sv. Martin (grič), Kobilje, Dobrovnik, Murska Sobota — A.  
Sv. Martin (416 m), Škrbina, Komen, Sežana — A.  
Sv. Mihael (197 m), Hrvatini, Koper — A.  
Sv. Mihael, Šentoma, Koper.  
Sv. Pavel (Vrh sv. Pavla), Ročinj, Kanal, Gorica.  
Sv. Peter (365 m), Gaberje, Branik, Gorica — A (domnevno).  
Sv. Peter (razvalina), Raven, Sečovlje, Koper.  
Sv. Štefan (713 m), Slivje, Materija, Sežana.  
Sv. Tibot (Teobald) (390 m), Šmarje, Branik, Gorica — A — ostanki cerkvice.  
Šentjan, Portorož, Koper.  
Škocjan, Koper-okol., Koper.  
Vrh sv. Marka (Sv. Marko), Smedela, Koper — A.  
Vrh sv. Socerba (555 m), Podraga, Vipava, Gorica — A.

## REFUGIJI

V dobi preseljevanja narodov se je naselbinska struktura slovenskega ozemlja znatno spremenila, ko se je težišče naseljenosti preneslo na zatočiščna (refugijska) področja, odmaknjena od glavnih vpadnic in zavarovana z gradišči, kamor se je zateklo še preostalo prebivalstvo po umiku Rimljanov v Italijo. Na tem zatočiščnem ozemlju se je ponekod ohranila tudi kontinuiteta kulta s cerkveno organizacijo, ki je izhajala še iz antičnega obdobja. V slovanskem obdobju pa predstavljajo nekdanja zavetna področja z refugijskimi poštojan-kami verjetno prva krščanska cerkvena jedra, ki so nedvomno pomembno vplivala tudi na pokristjanjenje Slovanov pri nas, za kar bi govorila tudi krajevna imena Cerkno, Cerknica, Cerklje in podobno.



Med domnevnimi postojankami, ki so ob invazijah služile ogroženemu prebivalstvu za zatočišče, je širom Slovenije največ takih, ki so v zvezi s patrocinijem sv. Lovrenca. Te postojanke, ki predstavljajo cerkvice, ruševine ali hribe, poimenovane po sv. Lovrencu, se večinoma naslanjajo na nekdanja gradišča (kastele) ali na sicer težko dostopne višine ter močvirja. Podobno zatočiščno funkcijo kažejo tudi mnoge višine v zvezi s patrocinijem sv. Petra, sv. Mihaela, sv. Martina, sv. Marjete, sv. Katarine, sv. Jurija in posebno sv. Marije, ki je ohranila to zavetniško funkcijo še pozneje, tja do turških vpadov na slovensko ozemlje.

Gorati in gozdnati predeli Slovenije s številnimi gradišči so nudili prebeglemu prebivalstvu zadostno zavetje. Za taka refugijska (zatočiščna) področja bi prišla v Sloveniji domnevno v poštev sledeča območja (postojanke): odmaknjeni, zavetni, s številnimi gradišči in kasteli zavarovani predeli Istre in Krasa, kamor se je umaknil znaten del romaniziranega, predvsem krščanskega prebivalstva, ki je verjetno najbolj strnjeno prešlo v slovansko obdobje. To domnevo upravičujejo tudi novo nastale škofije, sledovi starih cerkva in starih patrocinijev na tem ozemlju, kjer je zaznaven tudi vpliv Bizanca. V refugijski sklop bi sodila še: pokrajina pod Bohorjem in Obsotelje (Vranje, Lisca, Libna, Svete gore), Pohorje, Rifnik, območje Žusma, severno in južno Zasavje (Sveta gora, Kum), hribovito zaledje Kranja (Bašelj), blejski kot, bohinjski kot, Cerkno, Idrija, Šentviška gora, Banjška planota, gradišča (kasteli) od Vipave do Solkana in v dolini Soče, gradišča v dolini Reke (Velike vode) in Brkini, postojnska kotlina (Šmihel pod Nanosom, Predjama, Sv. Lovrenc nad Studenim), cerkniška in loška kotlina (Ulaka, Tržišče, Križna gora), Suha in Bela Krajina, Gorjanci, hribovito zaledje Ljubljane (Sv. Lovrenc nad Polhovim Gradcem) in še nekatere druge zatočiščne postojanke.

Ljudstvo, ki je v migracijskem obdobju ostalo na slovenskem ozemlju, je ne samo ohranilo kontinuiteto naše naseljenosti, marveč je tudi opravilo v enem najbolj destruktivnih obdobjih naše zgodovine pomembno nalogo: rešilo je pred propadom ostanke antične civilizacije, kulture ter krščanstva in te vrednote posredovalo slovenskemu narodu.

### SVETNIŠKA KRAJEVNA IMENA

Slovenska svetniška krajevna imena so oblikovana navadno s predpono Sv., Sveti, Št., Šent ali s še bolj skrajšano predponsko obliko, npr.: Sv. Jurij, Sveti Jurij, Šentjurij, Šentjur, Št. Jurij, Šenčur, Ščur, ali Sv. Peter, Sveti Peter, Šempeter, Šentpeter, Št. Peter, Špeter. Podobno predponsko obliko imajo še sledeča imena: Slovrenc, Škocjan, Štandrež, Štomaž, Štjak, Štivan, Šempas, Šempolaj, Šmohor, Šmaver, Štoblank, Šteben, Šmarje, Šmartno, Šmihel, Šentjernej, Šentjanž, Štanjel, Škabrijel, Šentvid, Šmarjeta, Šmarata, Šentilj, Šembije in še nekatera druga. Krajevne oblike s Sveti, Sv. kažejo na novejši izvor, ostale, zlasti tiste z najbolj skrajšano predponsko obliko, pa veljajo za starejše. Te prevladujejo v zahodnem delu Slovenije, predvsem v Primorju, od koder se je tudi prvo krščanstvo verjetno začelo najprej in najbolj intenzivno širiti.

Med toponime, ki opozarjajo na naše zgodnje cerkvene postojanke, sodijo tudi krajevna imena Cerklje, Cerknica, Cerkno, Cerkovska vas, Cerkvenjak, Cerkvišče, Cirkovci, Cirkulane, Cirkvica, Čirčiče, Bela cerkev in podobno. Med njimi je tudi več prafar.

## PATROCINIJ V KRAJIH S STAROSLOVENSKIMI NAJDIŠČI

Večina naših krajev s staroslovenskimi najdišči ima svoje osnove že v rimskem ali predrimskem obdobju in predstavlja ne samo naša stara naselbinska ampak tudi cerkvena jedra. Tako staro obeležje se kaže tudi pri starejših patrocinijih v sledečih krajih:

- Gotovlje (Celje) — sv. Jurij — PRS  
 Kaplja vas (Krško) — sv. Jurij — PRS  
 Šentjurski hrib (Tržišče, Krško) — sv. Jurij — PRS, Ro  
 Orehovica (Novo mesto) — sv. Jurij — PRS  
 Stari trg pri Ložu (Postojna) — sv. Jurij — RS, Ro, Pf  
 Ptuj (Ptuj) — sv. Jurij, sv. Peter, sv. Ožbalt — PRS, Pf, Ro  
 Zgornje Gorje (Radovljica) — sv. Jurij — S  
 Črnomelj (Črnomelj) — sv. Peter — PRS, Pf  
 Komenda (Ljubljana) — sv. Peter — RS, Pf  
 Ljubljana (Ljubljana) — sv. Peter, sv. Jurij, sv. Jernej, sv. Janez Krst., sv. Martin, sv. Nikolaj, sv. Krištof — PRS, Pf, Ro  
 Gornja Radgona (Ljutomer) — sv. Peter — PRS, Pf  
 Radovljica (Radovljica) — sv. Peter — PRS, Pf  
 Tomaj (Sežana) — sv. Peter in Pavel — PRS, Pf  
 Suha pri Predosljah (Kranj) — sv. Štefan — S  
 Vranje (Krško) — sv. Štefan, sv. Lavrencij — PRS  
 Stražišče (Kranj) — sv. Martin — PRS  
 Velike Malence (Krško) — sv. Martin — PRS, Ro (na Gradišču)  
 Šmartno pri Litiji (Ljubljana) — sv. Martin — PS  
 Bled (Radovljica) — sv. Martin, sv. Marija (na Otoku) — PRS  
 Srednja vas v Bohinju (Radovljica) — sv. Martin — PRS  
 Žirovnica (Radovljica) — sv. Martin — S  
 Suha (Kranj) — sv. Janez Krst. — S  
 Št. Jošt (Ljubljana) — sv. Janez Krst. — S
- Vinji vrh (Šmarjeta, Novo mesto) — sv. Janez Krst., nekdanj sv. Marija — PRS  
 Zasip (Radovljica) — sv. Janez Krst., sv. Katarina 634 m — PS  
 Razbor (Loka pri Zidanem mostu, Trbovlje) — sv. Janez Krst. — PRS  
 Krkavče (Koper) — sv. Mihael — S  
 Drulovka (Kranj) — sv. Mihael — PS  
 Mengeš (Ljubljana) — sv. Mihael — PRS, Pf  
 Veržej (Ljutomer) — sv. Mihael — PRS  
 Črešnjevce (Maribor) — sv. Mihael — PRS  
 Šmihel (Žužemberk, Novo mesto) — sv. Mihael  
 Bašelj (Kranj) — sv. Lavrencij (na Gori 892 m) — RS  
 Polhov Gradec (Ljubljana) — sv. Lavrencij (na Gori 824 m), sv. Marija — PRS  
 Žalec (Celje) — sv. Kancijan, sv. Nikolaj — PRS, Pf, Ro  
 Kranj (Kranj) — sv. Kancijan — PRS, Pf  
 Zgornji Tuhinj (Ljubljana) — sv. Vid 844 m, sv. Marija — S  
 Radomlje (Ljubljana) — sv. Marjeta — S  
 Šmarjeta (Novo mesto) — sv. Marjeta — PRS, Ro  
 Šmarata (Postojna) — sv. Marjeta — PRS  
 Sv. Marjeta (Ptuj) — sv. Marjeta — PRS  
 Jereka (Radovljica) — sv. Marjeta — PRS  
 Vitovlje (Gorica) — sv. Marija — S  
 Čanje (Krško) — sv. Marija na Grački gori 359 m — S  
 Dobova (Krško) — sv. Marija — PRS  
 Kamnik (Ljubljana) — sv. Marija — PRS, Pf

- Muljava (Ljubljana) — sv. Marija — PS  
 Jesenice (Radovljica) — sv. Marija (na Savi) — PRS  
 Vuzenica (Slovenj Gradec) — sv. Marija (na Kamnu), sv. Nikolaj — PRS  
 Brezje (Šoštanj) — sv. Marija — PS  
 Gradišče (Nazarje, Šoštanj) — sv. Marija (prvotno) — PS  
 Tolmin (Tolmin) — sv. Marija — PRS, Pf  
 Sveta gora (Rovišče, Trbovlje) — sv. Marija — PRS  
 Bela cerkev (Novo mesto) — sv. Andrej — PRS, Pf  
 Podkoren (Radovljica) — sv. Andrej — S  
 Senično (Kranj) — sv. Jernej — S  
 Stražišče (Kranj) — sv. Jernej — PRS  
 Šentjernej (Novo mesto) — sv. Jernej — PRS, Pf  
 Središče ob Dravi (Ptuj) — sv. Jernej — PRS  
 Vrhnika (Ljubljana) — sv. Pavel — PRS  
 Gojače (Gorica) — sv. Just — RS  
 Dražgoše (Kranj) — sv. Lucija — PS  
 Sv. Anton — Pridvor (Koper) — sv. Anton — PRS  
 Otoče (Radovljica) — sv. Anton — S  
 Litijska (Ljubljana) — sv. Nikolaj — PRS  
 Bohinjska Bistrica (Radovljica) — sv. Nikolaj — PRS

### STARI PATROCINJI NA VIŠINSKIH POSTOJANKAH

- Gora sv. Lovrenca, Krško — R  
 Gora sv. Lovrenca, 824 m, Polhov Gradec, Ljubljana — R  
 Magdalenska gora, 501 m, Šmarje, Ljubljana — PR  
 Mati božja, 465 m, Loka, Sežana — PRS  
 Sv. Anton, 213 m, Dekani, Koper — P  
 Sv. Anton, Kobarid, Tolmin — PR  
 Sv. Jurij, Potoče, Sežana — PR  
 Sv. Katarina, 689 m, Jelšane, Postojna — P  
 Sv. Katarina, 307 m, Nova Gorica — PR  
 Sv. Kvirik (Kirik), 407 m, Gračišče, Sežana — P  
 Sv. Lovrenc, Hrpelje, Sežana — P  
 Sv. Marija, Na gradu, 120 m, Miren, Gorica — P  
 Sv. Marija, 605 m, Vitovlje, Gorica — P  
 Sv. Marko, 224 m, Smedela, Koper — PR  
 Sv. Martin, 416 m, Škrbina, Sežana — P  
 Sv. Martin, Valična vas, Novo mesto — PR  
 Sv. Maver, Most na Soči, Tolmin — PR  
 Sv. Mihael, Griže, Sežana — P  
 Sv. Pavel, Gojače, Gorica — PRS  
 Sv. Peter, Pivka, Postojna — PR  
 Sv. Peter, 365 m, Gaberje, Gorica — P  
 Sv. Socerb, 817 m, Artviže, Sežana — P  
 Sv. Štefan, 643 m, Račice, Sežana — P  
 Čreta, 960 m, Tabor, Celje — P — sv. Marija, sv. Katarina  
 Brinjeva gora, 623 m, Zreče, Celje — PR — sv. Marija  
 Ljubečna, 518 m, Zbelovo, Celje — P — sv. Marija  
 Mati božja na Žežlju, 334 m, Vinica, Črnomelj — P — sv. Marija  
 Sveta gora (Skalnica), 682 m, Nova Gorica — P — sv. Marija (prej domnevno sv. Mihael)  
 Stara Sv. gora (Gradišče), Podsreda, Krško — P — sv. Marija  
 Mati božja na Svetih gorah, 524 m, Bistrica ob Sotli, Krško — S — sv. Marija  
 Šmarna gora, 667 m, Šentvid, Ljubljana — P — sv. Marija  
 Kopanj, 390 m, Velika Račna, Ljubljana — PR — sv. Marija  
 Sv. Vrh, Mokronog, Novo mesto — P — sv. Marija  
 Vinji vrh, Šmarjeta, Novo mesto — PRS — sv. Marija (nekdanj)  
 Bled-Otok, Bled, Radovljica — PRS — sv. Marija  
 Sv. gora, 849 m, Rovišče, Trbovlje — PS — sv. Marija

- Vitovlje, 352 m, Šempas, Gorica — S — sv. Peter
- Gora sv. Petra, 889 m, Podgrad, Novo mesto — R — sv. Peter
- Tinjska gora, Slovenska Bistrica, Maribor — P — sv. Peter
- Tabor, 531 m, Temnica, Gorica — P — sv. Ambrož
- Log pri Brezovici, 370 m, Ljubljana — PR — sv. Janez Krst.
- Breza, 308 m, Trebnje, Novo mesto — PR — sv. Janez Krst.
- Gabrje, 394 m, Brusnice, Novo mesto — P — sv. Janez Krst.
- Mali Vinji vrh, 369 m, Šmarjeta, Novo mesto — P — sv. Janez Krst.
- Zgornje Zreče, 587 m, Celje — PR — sv. Martin
- Šilentabor, Knežak, Postojna — PR — sv. Martin
- Kučer, 220 m, Podzemelj, Črnomelj — PR — sv. Martin (nekdaj)
- Svete gore, 521 m, Bistrica ob Sotli, Krško — S — sv. Jurij, sv. Martin
- Korinj, 615 m, Zagradec, Novo mesto — PR — sv. Jurij
- Glinjek-Stranski vrh, Trbovlje — P — sv. Jurij
- Podkum, Trbovlje — R — sv. Jurij
- Piran, Koper — R — sv. Jurij
- Kaplja vas, Tržišče, Krško — R — sv. Jurij (Šenčurski hrib, 366 m)
- Sv. Mihael, 305 m, Šempas, Gorica — P — sv. Mihael
- Tinjan, 371 m, Koper — P — sv. Mihael
- Hrvatini (197 m), Koper — PRS — sv. Mihael
- Zgornje Duplje, Kranj — S — sv. Mihael
- Šmilhel pod Nanosom, Postojna — P — sv. Mihael
- Studeno (na hribu 1019 m), Postojna — sv. Lovrenc
- Bašelj (na Gori, 888 m), Kranj — RS — sv. Lovrenc
- Vranje (Metni vrh), Krško — PRS — sv. Lovrenc, sv. Štefan
- Dragomer, 378 m, Ljubljana — R — sv. Lovrenc
- Slepšek-Mokronog, Novo mesto — PR — sv. Lovrenc
- Šmarjetna gora, 651 m, Kranj — P — sv. Marjeta
- Libna, 359 m, Videm-Krško, Krško — P — sv. Marjeta
- Golo (na hribu 654 m), Ig, Ljubljana — FR — sv. Marjeta
- Gradišče pri Lukovici, 466 m, Ljubljana — PR — sv. Marjeta
- Žlebe, 488 m, Ljubljana — PR — sv. Marjeta
- Vesela gora, 324 m, Straža, Novo mesto — P — sv. Marjeta
- Šentviška gora, 645 m, Tolmin — P — sv. Vid
- Draga, 211 m, Šmarjeta, Novo mesto — PR — sv. Helena
- Petelinje, 291 m, Dolsko, Ljubljana — P — sv. Helena
- Podbela (na hribu, 364 m), Tolmin — P — sv. Helena
- Vinkov vrh, Dvor, Novo mesto — P — sv. Pavel
- Dvori nad Izolo, Koper — R — sv. Anton
- Lokev (na hribu Klemenka, 571 m), Sežana — P — sv. Klement
- Šumberk, Žužemberk, Novo mesto — PR — sv. Katarina
- Zasip, 634 m, Radovljica — PS — sv. Katarina
- Tabor, Štjak, Sežana — P — sv. Katarina
- Lipa (na hribu), Kostanjevica, Gorica — P — sv. Katarina
- Nova Gorica (na hribu, 646 m) — PR — Sv. Gabrijel (Škabrijel)
- Marezige (306 m), Koper — sv. Kancijan
- Šempeter pri Gorici (227 m), Gorica — P — sv. Marko
- Podraga, Gorica — P — Vrh sv. Socerba, 555 m
- Socerb (Strmec, 440 m), Dekani, Koper — PR — sv. Socerb (Servul)

Naštete višinske postojanke predstavljajo v glavnem nekdanja gradišča, kastele, refugijske postojanke ali pripadajoče naselbine.

## S E Z N A M

starejših patrocinijev v Sloveniji v območju nekdanjih rimskih (antičnih) in drugih pomembnejših starih cest

### Kratice:

A = arheološko najdišče  
Pf = prafara  
B = starokrščansko svetišče

### MIREN—AJDOVŠČINA—RAZDRTO—POSTOJNA—LJUBLJANA— TROJANE—CELJE—PTUJ

- |   |   |
|---|---|
| <p>Miren — sv. Jurij — A, Pf<br/>Grad (120 m) — sv. Marija — A<br/>Bilje — sv. Anton op. — A<br/>Bukovica — sv. Lavrencij — A<br/>Vogrsko — sv. Just — A<br/>Prvačina — sv. Andrej<br/>Dornberk — sv. Daniel — A<br/>Gojače — sv. Just — A<br/>Skrilje-Kamnje — sv. Marjeta<br/>Zalošče — sv. Lavrencij<br/>Batuje — sv. Jurij — A<br/>Selo — sv. Mihael<br/>Vrtovin — sv. Marija, sv. Pavel — A<br/>Kamnje — sv. Mihael<br/>Dobravlje — sv. Peter<br/>Lokavec — sv. Lavrencij<br/>Ajdovščina — sv. Janez Krst. — A<br/>Žapuže — sv. Peter, sv. Martin<br/>Ustje — sv. Just, sv. Janez Krst.<br/>Dolenje — sv. Marjeta<br/>Šturje — sv. Jurij — A<br/>Vipava — sv. Štefan, sv. Marko — A, Pf<br/>Log-Vipava — sv. Marija — A<br/>Podraga (na Gori) — sv. Servul (So-<br/>cerb)<br/>Podnanos (Št. Vid) — sv. Vid — A<br/>Hruševje — sv. Daniel<br/>Goriče — sv. Peter<br/>Hrenovice — sv. Martin — A, Pf<br/>Šmihel pod Nanosom — sv. Mihael,<br/>sv. Jurij — A<br/>Belsko — sv. Just<br/>Zagon (okolica) — sv. Jernej<br/>Otok (v gozdu pri Otoku) — sv. Andrej<br/>Postojna — sv. Štefan — A<br/>Zalog — sv. Daniel<br/>Planina — sv. Marjeta — A<br/>Unec — sv. Martin — A<br/>Ivanje selo — sv. Hieronim</p> | <p>Jakovica — sv. Mihael, sv. Marjeta<br/>Gorenji Logatec — sv. Janez Krst.<br/>(pokop.) — A<br/>Gorenja vas pod Režišami — sv. Janez<br/>Krst.<br/>Žeje — sv. Jurij<br/>Verd — sv. Anton op. — A<br/>Vrhnika — sv. Pavel — A<br/>Velika Ligojna — sv. Jurij — A<br/>Log pri Brezovici — sv. Janez Krst. —<br/>A<br/>Dragomer (378 m) — sv. Lavrencij<br/>Brezovica pri Ljubljani — sv. Anton<br/>op. — A<br/>Podsmreka — sv. Martin<br/>Ljubljana — sv. Peter, sv. Jurij, sv.<br/>Martin, sv. Jernej, sv. Krištof — A,<br/>Pf, B<br/>Stožice (Ljubljana) — sv. Jurij — A<br/>Ježica (Ljubljana) — sv. Kancijan —<br/>A<br/>Tomačevo (Ljubljana) — sv. Marjeta<br/>Polje (Ljubljana) — sv. Marija — A<br/>Štepanja vas (Ljubljana) — sv. Štefan<br/>Koseze (Ljubljana) — sv. Marjeta (sv.<br/>Lovrenc)<br/>Šmartno ob Savi — sv. Martin — A<br/>Pšata — sv. Peter<br/>Domžale — sv. Marija — A<br/>Dob — sv. Martin<br/>Št. Vid — sv. Vid<br/>Brdo pri Lukovici — sv. Marija — A<br/>Rafolče — sv. Katarina<br/>Rova — sv. Katarina<br/>Gradišče pri Lukovici — sv. Marjeta<br/>— A<br/>Spodnje Koseze — sv. Lavrencij<br/>Brezje pri Dobu — sv. Kancijan<br/>Sv. Andrej — sv. Andrej<br/>Blagovica — sv. Peter — A</p> |
|---|---|



Vransko — sv. Mihael — A  
 Sv. Jeronim — sv. Hieronim  
 Tabor (Sv. Jurij ob Taboru) — sv. Jurij — A  
 Gomilsko — sv. Štefan — A  
 Grajska vas — sv. Krištof — A  
 Prebold (St. Pavel pri Preboldu) — sv. Pavel — A  
 Sv. Lovrenc pri Preboldu — sv. Lavrencij — A  
 Šempeter v Savinjski dolini — sv. Peter — A  
 Gotovlje — sv. Jurij — A  
 Žalec — sv. Kancijan — A, Pf  
 Petrovče — sv. Marija — A  
 Celje — sv. Daniel, sv. Marija, sv. Andrej — A, Pf, B  
 Sv. Marjeta — sv. Marjeta — A  
 Vojnik — sv. Jernej — A  
 Črešnjice — sv. Marija  
 Stranice — sv. Lavrencij — A  
 Zgornje Zreče — sv. Martin — A  
 Varianta čez Zreče

Brinjeva gora (623 m) — sv. Marija — A  
 Oplotnica — sv. Janez Krst. — A  
 Čadram — sv. Janez Krst. — A  
 Kebel — sv. Marjeta — A  
 Tinjska gora — sv. Peter — A  
 Slovenske Konjice — sv. Jurij — A, Pf  
 Slovenska Bistrica — sv. Jernej — A  
 Črešnjevec — sv. Mihael — A  
 Cirkovci — sv. Marija — A  
 Mihovci — sv. Anton op.  
 Župečja vas — sv. Anton op.  
 Lovrenc na Dravskem polju — sv. Lavrencij — A  
 Hajdina — sv. Martin — A  
 Ptuj — sv. Peter, sv. Jurij — A, Pf, B  
 Gorišnica — sv. Marjeta — A  
 Hum pri Ormožu — sv. Janez Krst. — A  
 Središče — sv. Jernej (nekdanji patroninij) — A

LJUBLJANA—TREBNJE—DRNOVO—(Bregana)

Tlake — sv. Helena — A  
 Šmarje — sv. Marija — A, Pf  
 Grosuplje — sv. Mihael — A  
 Mala Stara vas — sv. Katarina  
 Gatina — sv. Janez Krst. — A  
 Sela pri Višnji gori — sv. Jurij  
 Stična — sv. Marija — A  
 Zgornja Draga — sv. Martin — A  
 Šentvid pri Stični — sv. Vid — A, Pf  
 Dob pri Šentvidu — sv. Peter  
 Rdeči kal — sv. Anton op.  
 Gombišče — sv. Jernej — A  
 Mali Gaber — sv. Mihael — A  
 Bič — sv. Martin  
 Št. Lovrenc — sv. Lavrencij — A  
 Sv. Štefan — sv. Štefan — A  
 Dolenje Selce — sv. Anton op  
 Breza (308 m) — sv. Janez Krst  
 Trebnje — sv. Marija — A, Pf  
 Grm (na Bregu) — sv. Marjeta  
 Lukovek — sv. Jurij — A  
 Jezero — sv. Peter — A  
 Št. Jurij — sv. Jurij — A  
 Hmeljčič — sv. Marija — A  
 Srednje Grčevje — sv. Jurij  
 Dolenje Kamence — sv. Janez Krst. — A

Otočec (Št. Peter) — sv. Peter — A  
 Bela cerkev — sv. Andrej — A, Pf  
 Vinji vrh — sv. Marija, sv. Janez Krst. — A  
 Šmarjeta — sv. Marjeta — A  
 Draga (211 m) — sv. Helena — A  
 Dobrava pri Škocjanu (na Otoku) — sv. Katarina — A  
 Šmarješke Toplice — sv. Štefan — A  
 Žvirče — sv. Janez Krst.  
 Vinica — sv. Martin — A  
 Grmovlje — sv. Jurij — A  
 Škocjan — sv. Kancijan — A  
 Zloganje — sv. Marija — A  
 Stopno — sv. Peter  
 Bučka — sv. Martin — A  
 Močvirje — sv. Jurij  
 Dolenje Radulje — sv. Mihael — A  
 Koritnica — sv. Peter — A  
 Podvrh-Podulce — sv. Marjeta  
 Raka — sv. Lavrencij — A  
 Ravne v Velikem Trnu — sv. Vid  
 Nemška vas — sv. Štefan  
 Gora Sv. Lovrenca — sv. Lavrencij — A  
 Leskovec pri Krškem — sv. Marija — A, Pf

Velika vas — sv. Martin — A  
Drnovo — sv. Janez Krst. — A  
Gorica — sv. Pavel — A  
Velike Malence — sv. Martin — A, B

Čatež — sv. Jurij — A  
Stankovo — sv. Peter  
Cerina (384 m) — sv. Vid  
Velika Dolina — sv. Marija — A

#### NOVO MESTO—ŠENTJERNEJ—KOSTANJEVICA NA KRKI—(ČATEŽ)

Zalog — sv. Martin — A  
Šmihel pri Novem mestu — sv. Mihael — A, Pf  
Smolenja vas — sv. Marija — A  
Leskovec — sv. Andrej  
Dolenji Suhadol — sv. Daniel — A  
Gorenje Mokro polje — sv. Vid  
Orehovica — sv. Jurij — A  
Šentjernej — sv. Jernej — A, Pf

Dolenja Stara vas — sv. Štefan — A  
Groblje pri Prekopi — sv. Martin — A  
Male Vodenice — sv. Marija  
Ržišče — sv. Helena — A  
Veliko Mraševo — sv. Peter — A  
Bušča vas — sv. Marija — A  
Cerklje — sv. Marko — A  
Piroški vrh (Gorenja Pirošica) — sv. Peter — A

#### TREBNJE—MIRNA—MOKRONOG—ŠT. JANŽ—BOŠTANJ

Mirna — sv. Janez Krst. — A  
Selo (na Zunovu, 446 m) — sv. Peter  
Vesela gora (324 m, Straža) — sv. Marjeta — A  
Prelesje — sv. Lavrencij  
Sv. Helena — sv. Helena — A  
Slepšek — sv. Martin, sv. Lavrencij — A  
Gorenji Mokronog — sv. Peter — A  
Gorenje Jesenice — sv. Kancijan — A

Kaplja vas — sv. Jurij — A  
Tržišče — sv. Marija — A  
Sv. Vrh — sv. Marija — A  
Podboršt (Orehovica) — sv. Jurij  
Št. Janž — sv. Janez — A  
Kal — sv. Martin — A  
Kamenica — sv. Marjeta  
Vrh pri Boštanju (na Topolovcu) — sv. Marija

#### (Ajdoščina)—GORICA—KANAL—TOLMIN—KOBARID—BOVEC—(Predel)

Črniče — sv. Vid — A  
Osek — sv. Martin — A  
Ravne — sv. Janez in Pavel  
Ročinj — sv. Peter — A  
Šempas — sv. Bas, sv. Silvester — A  
Vitovlje (352 m) — sv. Peter — A  
Vitovlje (605 m) — sv. Marija — A  
Sv. Mihael (305 m) — sv. Mihael — A  
Kromberk — sv. Katarina — A  
Solkan — sv. Štefan — A, Pf  
Šmaver — sv. Maver  
Sv. Gora (Skalnica, 682m) — sv. Marija (sv. Mihael)  
Grgar — sv. Martin — A  
Plave — sv. Janez Krst. — A  
Deskle — sv. Jurij  
Gorenje polje — Anhovo — sv. Mihael  
Vrh-Kanal — sv. Anton op.

Kanal — sv. Marija — A, Pf  
Dolenje Nekovo (Ajba) — sv. Vid  
Avče — sv. Martin — A  
Levpa — sv. Štefan  
Ročinj — sv. Andrej — Pf  
Na Hribu-Ročinj — sv. Pavel, sv. Peter  
Most na Soči (Sv. Lucija) — sv. Maver — A  
Ljubinj — sv. Mihael  
Poljubinj — sv. Marko  
Tolmin — sv. Marija — A, Pf  
Zatolmin — sv. Peter  
Roče — sv. Janez Krst.  
Volče-Mengore — sv. Marija — A  
Volče (v Črnem Lesu) — sv. Daniel — A  
Ferat-Livek — sv. Peter — A  
Libušnje — sv. Lavrencij

Koseč — sv. Just  
Svino — sv. Andrej  
Kobarid — sv. Marija — A  
Drežnica — sv. Jurij  
Čezsoča — sv. Anton op.

Bovec (na Polju) — sv. Marija — A  
Kal-Koritnica — sv. Janez Krst  
Log — sv. Štefan — A  
Strmec — sv. Mihael — A

(Kobarid)—BREGINJ

Borjana — sv. Katarina  
Podbela — sv. Helena — A

Pod Stolom-Breginj — sv. Marjeta —  
A

(Tolmin)—PODMELEC—CERKNO—POLJANE NAD ŠKOFJO LOKO—  
(Škofja Loka)

Podmelec (ledina Podšenčur) — sv.  
Jurij — A  
Loje — sv. Peter  
Kneža — sv. Jurij  
Koritnice — sv. Hieronim  
Cerkno — sv. Jernej — A, Pf

Planina — sv. Janez Krst.  
Zakriž — sv. Andrej  
Hotavlje — sv. Lavrencij  
Poljane nad Škofjo Loko — sv. Martin  
— A  
Volča — sv. Jurij

(Tolmin)—ŠENTVIŠKA GORA—(Cerkno)

Idrija pri Bači — sv. Janez Krst. — A  
Šentviška gora — sv. Vid — A, Pf

Reka — sv. Kancijan — A

(Miren)—ŠEMPETER PRI GORICI—(Gorica)

Vrtojba — sv. Janez Krst.

Šempeter pri Gorici — sv. Peter — A,  
Pf

(Ronke)—KOSTANJEVICA NA KRASU—(Brestovica)—KOMEN—TOMAJ—  
SEŽANA—(Divača)

Opatje selo — sv. Andrej  
Kostanjevica na Krasu — sv. Martin  
— A  
Temnica — sv. Peter — A  
Lipa — sv. Mihael  
Škrbina — sv. Anton op. — A  
Brestovica pri Komnu — sv. Lavrencij  
Vojščica — sv. Vid  
Komen — sv. Jurij — A, Pf  
Gorjansko — sv. Andrej — A  
Gabrovica pri Komnu — sv. Peter —  
A

Kobjeglava — sv. Mihael — A  
Volčji grad — sv. Janez Krst — A  
Kopriva — sv. Elija prer. — A  
Skopo — sv. Mihael  
Dutovlje — sv. Jurij — A  
Tomaj — sv. Peter — A, Pf  
Šepulje — sv. Anton op.  
Sežana — sv. Martin — A  
Merče — sv. Andrej  
Povir — sv. Peter — A

(Dornberk)—BRANIK—ŠTANJEL—ŠTORJE—(Senožeče)

Preserje — sv. Katarina	Kazlje — sv. Lavrencij — A
Brje pri Braniku — sv. Martin	Utovlje — sv. Just
Tabor-Branik — sv. Katarina	Griže — sv. Martin — A
Zgornja Branica — sv. Katarina	Štorje — sv. Janez Krst. — A
Štanjel — sv. Daniel, sv. Gregorij — A	Dolenja vas — sv. Marija — A
Raša — sv. Kancijan	

(Štanjel)—PLANINA—(Ajdovščina)

Erzelj — sv. Mihael, sv. Lavrencij — A	Gaberje — sv. Martin
Goče — sv. Andrej	Koboli-Planina — sv. Pavel — A
	Planina — sv. Kancijan — A

(Postojna)—PIVKA—KOŠANA—ŠKOCJAN—LOKEV

Orehek — sv. Lavrencij	Stara Sušica — sv. Janez Krst. — A
Matenja vas — sv. Janez Krst. — A	Nadanje selo — sv. Mihael
Koče — sv. Marjeta	Neverke — sv. Anton op.
Slavina — sv. Marija — A, Pf	Gornja Košana — sv. Marija — A, Pf
Nemška vas — sv. Andrej	Volče — sv. Peter
Slovenska vas-Slavina — sv. Andrej	Dolnja Košana — sv. Štefan — A, Pf
Petelinje — sv. Jernej	Vremski Britof — sv. Lavrencij — A
Pivka (Št. Peter na Krasu) — sv. Peter — A	Vreme — sv. Marija — A
Radohova vas — sv. Lavrencij	Gradišče pri Divači — sv. Helena — A
Kal — sv. Jernej — A	Lokev — sv. Marija, sv. Mihael — A

(Razdrto)—DIVAČA—HRPELJE—ČRNI KAL—DEKANI—(Koper)

Potoče — sv. Jurij — A	Odolina — sv. Peter
Senožeče — sv. Jernej, sv. Marija — A, Pf	Črnotiče — sv. Pavel
Divača — sv. Anton op. — A	Rožar — sv. Jurij — A
Hrpelje — sv. Anton op.	Tinjan — sv. Mihael — A
Draga-Gročana — sv. Elija prer.	Dekani — sv. Marija — A

(Črni kal)—HRASTOVLJE—ZAZID—MOVRAŽ

Loka — sv. Janez Krst. — A	Zazid — sv. Martin — A
Zvroček (Loka) — sv. Lavrencij	Dol pri Hrastovljah — sv. Janez Krst.
Podpeč — sv. Marija, sv. Helena — A	Movraž — sv. Marija — A
Zanigrad — sv. Štefan — A	

(Rižana)—SV. ANTON—KOŠTABONA—(Sečovlje)

Sv. Anton — sv. Anton op. — A	Pomjan — sv. Jurij — A
Rojci — Marezige — sv. Janez Krst.	Koštabona — sv. Andrej — A
Krkavče — sv. Štefan, sv. Mihael — A	

KOPER—PIRAN—SEČOVLJE

Koper — sv. Marija, sv. Just — A, Pf	Jernej, sv. Lavrencij, sv. Štefan, sv.
Koper-Žusterna — sv. Marko	Klement — A, Pf
Koper-Hospital — sv. Bas	Sv. Lovrenc (Stari Portorož) — sv. La-
Izola — sv. Marija, sv. Peter, sv. Janez	vrencij — A
Krst., sv. Maver, sv. Katarina — A	Seča — sv. Jernej
Piran — sv. Marija, sv. Peter, sv. Janez	Sečovlje — sv. Martin — A
Krst., sv. Jurij, sv. Mihael, sv.	Raven (Sv. Peter) — sv. Peter — A

(Divača)—ŠKOCJAN—MATERIJA—STAROD—(Šapjane)

Škocjan — sv. Kancijan — A	Ritomeče — sv. Katarina
Podgrad — sv. Janez Krst.	Javorje — sv. Janez Krst. — A
Brezovica — sv. Štefan	Male Loče — sv. Mihael
Tabor-Brezovica — sv. Jurij	Hrušica — sv. Vid — A
Klanec pri Kozini — sv. Peter	Sabonje — sv. Martin — A
Slivje — sv. Martin	Račice — sv. Štefan — A
Orehok — sv. Jernej	Starod — sv. Pavel — A
Brezovo brdo — sv. Peter	

(Pivka)—ILIRSKA BISTRICA—JELŠANE

Parje — sv. Just — A	Trnovo — sv. Peter — A, Pf
Drskovče — sv. Pavel	Ilirska Bistrica — sv. Jurij
Šilentabor-Zagorje — sv. Martin — A	Topolc — sv. Štefan
Zagorje — sv. Helena — A	Dolnji Zemon — sv. Mihael — A
Bač — sv. Janez Krst. — A	Gornji Zemon — sv. Jernej — A
Knežak — sv. Marija — A	Jelšane — sv. Marija, sv. Katarina —
Koritnice — sv. Anton op.	A
Šembije — sv. Vid — A	Sušak — sv. Janez Krst.

(Rakek)—CERKNICA—STARI TRG PRI LOŽU—(Prezid)

Cerknica — sv. Marija, sv. Janez Krst.	Gorenje Jezero — sv. Kancijan
— A, Pf	Lož — sv. Peter — A
Brezje (651 m) — sv. Jurij	Stari trg pri Ložu — sv. Jurij — A, Pf
Begunje pri Cerknici — sv. Jernej	Podcerkev — sv. Martin — A
Dolenja vas — sv. Lavrencij — A	Viševek — sv. Marija
Dolenje Jezero — sv. Peter — A	Šmarata — sv. Marjeta — A
Martinjak — sv. Vid	Gorenje Poljane — sv. Andrej — A
Žerovnica — sv. Pavel	Babna polica — sv. Anton op.
Lipsenj — sv. Štefan	

(Cerknica)—VELIKE BLOKE—SODRAŽICA—(Ribnica)

Velike Bloke — sv. Marija — A	Studenec na Blokah — sv. Peter
Studeno pri Blokah — sv. Janez Krst.	Zapotok — sv. Marko — A
Fara — sv. Mihael	



(Vrhnika)—IG—(Višnja gora)

Notranje gorice — sv. Martin — A	Iška vas — sv. Mihael — A
Preserje — sv. Vid — A	Dobravica — sv. Gregorij
Jezero (329 m) — sv. Lavrencij	Podtabor pri Grosupljem (Sv. Jurij pri Grosupljem) — sv. Jurij — A
Podkraj — sv. Janez Krst. — A	Spodnja Slivnica — sv. Peter — A
Brest — sv. Andrej — A	Boštanjaska vas — sv. Martin — A
Ig (Studenc) — sv. Martin, sv. Jurij — A	Žalna — sv. Lavrencij — A
Kot — sv. Jurij	

(Šmarje)—VELIKE LAŠČE—KOČEVJE

Smrjene — sv. Štefan	Ortnek — sv. Jurij — A
Želumlje — sv. Vid — A	Sv. Gregor — sv. Gregorij
Staro apno (Škocjan) — sv. Kancijan — A, Pf	Ribnica — sv. Štefan — A, Pf
Rašica — sv. Jernej	Prigorica — sv. Peter — A
Velike Lašče — sv. Marija — A	Rakitnica — sv. Vid
Velika Slevica — sv. Marija	Koblarji — sv. Štefan
Dvorska vas — sv. Janez Krst.	Stara cerkev — sv. Marija — A
	Kočevje — sv. Jernej — A

(Stična)—KRKA—ŽUŽEMBERK—(Semič)

Malo Črnelo — sv. Marjeta — A	Dvor — sv. Jurij — A
Kravjek-Podbenekom — sv. Janez Krst. — A	Vinkov vrh (Dvor) — sv. Pavel — A
Muljava — sv. Marija — A	Gorenji Kot — sv. Anton op.
Sušica — sv. Štefan	Gorenja Topla reber — sv. Peter — A
Valična vas — sv. Martin — A	Dolenja Topla reber — sv. Vid
Sv. Marjeta — sv. Marjeta	Loška vas — sv. Martin
Šmihel — sv. Mihael — A	Kočevske poljane — sv. Andrej — A
Plešivica — sv. Katarina — A	Nova gora, 363 m (Dolenjske Toplice) — sv. Mihael
Stavča vas — sv. Kancijan	Topli vrh — sv. Peter
Veliko Lipje — sv. Martin	Črmošnjice — sv. Marija
Sela pri Hinjah — sv. Jurij	Kleč — sv. Anton op.
Mačkovec pri Dvoru — sv. Janez Krst. — A	

NOVO MESTO—JUGORJE—ČRNO MELJ—VINICA

Šmihel pri Novem mestu — sv. Mihael — A, Pf	Otovec — sv. Jernej — A
Jurna vas — sv. Marjeta	Črnomelj — sv. Peter — A, Pf
Jugorje — sv. Vid — A	Dobliče — sv. Janez Krst. — A
Brezova reber — sv. Katarina	Doblička gora — sv. Vid — A
Štrekljevec — sv. Marija — A	Golek — sv. Anton op. — A
Semič (Na Smuku, 547 m) — sv. Lavrencij	Dragatuš — sv. Janez Krst.
Semič — sv. Štefan	Obrh — sv. Lavrencij — A
Vavpča vas — sv. Mihael	Belčji vrh — sv. Helena
Petrova vas — sv. Janez Krst.	Mati božja na Žežlju, 334 m (Vinica) — sv. Marija — A
Rožanec — sv. Jurij — A	Zilje — sv. Anton — op. — A

(Jugorje)—METLIKA—ADLEŠIČI

Malo Lešče — sv. Janez Krst.	Metlika — sv. Martin — A, Pf
Bojanja vas — sv. Marjeta	Zemelj — sv. Helena — A
Gorenja Lokvica — sv. Janez Krst.	Podzemelj (Kučer) — sv. Martin — A
Radovica — sv. Marija	Boršt — sv. Marjeta — A
Pri treh farah (Rosalnice) — sv. Marija	Krasinec — sv. Anton op.
Drašiči — sv. Peter — A	Griblje — sv. Vid — A

(Celje)—ZIDANI MOST—RADEČE—KRŠKO—BREŽICE—DOBOVA

Laško — sv. Martin — A, Pf	Zdole-Podgorica — sv. Jurij — A
Šmihel-Rečica (Koretno) — sv. Katarina	Žabjek (Metni vrh) — sv. Lavrencij
Šmihel-Rečica — sv. Mihael — A	Kompolje — sv. Mihael
Sv. Krištof (na Gramnu) — sv. Krištof — A	Pečje — sv. Marjeta
Sv. Štefan-Brdce — sv. Štefan — A	Dolnje Brezovo — sv. Janez Krst. — A
Šmarjeta — sv. Marjeta — A	Rožno — sv. Kancijan — A
Radeče — sv. Peter — A	Brestanica — sv. Peter — A
Loka pri Zidanem mostu — sv. Helena — A	Krško — sv. Janez Krst. — A
Sv. Jurij pri Loki — sv. Jurij — A	Stara vas-Videm — sv. Mihael — A
Razbor — sv. Janez Krst. — A	Libna, 359 m (Videm-Krško) — sv. Marjeta — A
Vrhovo — sv. Martin	Brežice — sv. Lavrencij — A
	Dobova — sv. Marija — A

(Ljubljana)—LITIJA—PODKUM—(Radeče)

Zaboršt pri Dolu — sv. Katarina — A	Žamboh-Tepe (699 m) — sv. Lavrencij
Dol pri Ljubljani — sv. Marjeta — A	Glinjek-Stranski vrh — sv. Jurij, sv. Lavrencij — A
Petelinje — sv. Helena — A	Preveg (na Ostrežu — 841 m) — sv. Katarina
Vinje — sv. Marija	Konjšica — sv. Jernej
Golče, 932 m (Senožeti) — sv. Peter	Podkum (Sv. Jurij pod Kumom) — sv. Jurij — A
Vernek — sv. Janez Krst. — A	Sela-Borovak — sv. Lavrencij
Zgornji Hotič — sv. Helena	Svibno — sv. Janez Krst. — A, Pf
Št. Jurij (na Poganku) — sv. Jurij	Jagnenica — sv. Marjeta — A
Litija — sv. Jurij — A	Jelovo — sv. Katarina
Šmartno pri Litiji — sv. Martin — A	
Breg pri Litiji — sv. Katarina	
Mamolj — sv. Janez Krst.	

(Ljubljana)—ŠKOFJA LOKA—KRANJ—BLED

Šmarna gora, 667 m (Šentvid) — sv. Marija — A	Sora — sv. Štefan — A, Pf
Žlebe, 488 m (Medvode) — sv. Marjeta — A	Reteče — sv. Janez Krst. — A
Preska — sv. Janez Krst.	Dol — sv. Mihael
Ladja — sv. Peter — A	Gosteče — sv. Andrej — A
	Stara Loka — sv. Jurij — A, Pf
	Suha — sv. Janez Krst. — A

Crngrob — sv. Marija	Brezje — sv. Vid — A
Stražišče — sv. Martin — A, Pf	Mošnje — sv. Andrej — A, Pf
Stražišče (Kranj — sv. Peter, sv. Jernej — A, Pf	Radovljica — sv. Peter — A, Pf
Kranj — sv. Kancijan — A, Pf	Lesce — sv. Marija — A
Primskovo — sv. Marija	Bled — sv. Martin — A
Šmarjetna gora (Kranj) — sv. Marjeta — A	Zgornje Gorje — sv. Jurij — A, Pf
Spodnja Besnica — sv. Janez Krst.	Bled-Otok — sv. Marija — A
Naklo — sv. Peter — A, Pf	Rečica — sv. Andrej — A
Otoče — sv. Anton op. — A	Bohinjska Bela — sv. Marjeta — A
Ljubno (Leševje) — sv. Lavrencij	Kupljenik — sv. Štefan — A
	Zasip — sv. Janez Krst. — A
	Zasip, 634 m — sv. Katarina — A

(Radovljica)—JESENICE—PODKOREN

Spodnji Otok — sv. Janez Krst.	Žirovnica — sv. Martin — A
Sv. Peter nad Poljčami, 839 m — sv. Peter	Blejska Dobrava — sv. Štefan
Rodine — sv. Klement — A	Jesenice (na Savi) — sv. Marija — A
Zabreznica — sv. Lavrencij	Dovje — sv. Mihael — A
Vrba — sv. Marko — A	Mojstrana — sv. Klement — A
Selo pri Žirovnici — sv. Kancijan	Kranjska gora — sv. Marija
	Podkoren — sv. Andrej — A

(Mengeš)—KOMENDA—(Kranj)

Suhadole — sv. Anton op.	Trata pri Velesovem — sv. Marjeta
Komenda — sv. Peter — A	Štefanja gora, 746 m (Cerklje) — sv. Štefan
Zgornji Brnik — sv. Janez Krst.	Šenčur — sv. Jurij — A, Pf
Šmartno — sv. Martin	Srednja vas — sv. Katarina
Cerklje na Gorenjskem — sv. Marija — A, Pf	Luže — sv. Janez Krst. — A
Grad — sv. Helena	

(Kranj)—JEZERSKO

Kokrica — sv. Lavrencij — A	Bašelj (na Gori, 892 m) — sv. Lavrencij — A
Visoko — sv. Vid	Preddvor — sv. Peter
Suha pri Predosljah — sv. Štefan — A	Kokra — sv. Marija — A
Olševек — sv. Mihael	Zgornje Jezersko (na Ravnem, 906 m) — sv. Andrej
Tupaliče — sv. Klement	

(Kranj)—TRŽIČ

Spodnje Duplje — sv. Vid	Bistrica pri Tržiču — sv. Jurij
Zgornje Duplje — sv. Mihael — A	Tržič — sv. Marija, sv. Andrej — A
Kovor — sv. Janez Krst. — A	Lom pod Storžičem — sv. Katarina

## BOHINJ

Bitnje — sv. Marija — A	Stara Fužina — sv. Pavel — A
Jereka — sv. Marjeta — A	Sv. Janez ob Bohinjskem jezeru —
Srednja vas v Bohinju — sv. Martin	sv. Janez
— A, Pf	

### (Ljubljana)—MENGEŠ—KAMNIK—ŠMARTNO V TUHINJSKI DOLINI— (Vransko)

Mengeš — sv. Mihael — A, Pf	Mekinje — sv. Marija — A
Šmarca — sv. Mavricij	Šmartno v Tuhinju — sv. Martin — A
Križ — sv. Pavel	Zgornji Tuhinj — sv. Vid, sv. Marija
Kamnik — sv. Marija — A, Pf	Špitalič — sv. Anton op.
Nevlje — sv. Jurij — A	Motnik — sv. Jurij — A

### (Kamnik)—GORNJI GRAD—MOZIRJE

Sv. Primož (Kamniška Bistrica) — sv. Peter	Rečica ob Savinji — sv. Kancijan — A
Radrirje — sv. Mihael — A	Mozirje — sv. Jurij, sv. Štefan (na Oljniku)
Št. Janž — sv. Janez Krst. — A	Šmihel — sv. Mihael — A
Lačja vas (v Gorici) — sv. Katarina	

### (Trojane)—ZAGORJE—TRBOVLJE—HRASTNIK—LAŠKO

Čemšenik — sv. Marija	Sv. Katarina (na Potoku) — sv. Katarina — A
Izlake — sv. Jurij	Dol pri Hrastniku — sv. Janez Krst. — A
Loke — sv. Marjeta	Sv. Jurij ob Turju — sv. Jurij — A
Zagorje ob Savi — sv. Peter — A	Sv. Štefan (Brdce) — sv. Štefan — A
Vine (Potoška vas) — sv. Janez Krst. — A	Šmarjeta — sv. Marjeta — A
Trbovlje — sv. Martin — A	Šmihel-Rečica — sv. Mihael — A
Sv. Marko (Jelše) — sv. Marko	

### (Gomilsko)—ŠOŠTANJ—VELENJE—SLOVENJ GRADEC—DRAVOGRAD

Šmartno-Podvrh — sv. Martin — A	Škale — sv. Jurij — Pf
Braslovče — sv. Marija — A, Pf	Šentvid nad Valdekom-Završe — sv. Vid — A
Polzela — sv. Marjeta — A	Brda (563 m) — sv. Andrej — A
Dobrovlje — sv. Janez Krst.	Šmartno pri Slovenjem Gradcu — sv. Martin — Pf
Letuš — sv. Janez Krst. — A	Legen — sv. Jurij — A
Šmartno ob Paki — sv. Martin — A	Št. Janž pri Dravogradu — sv. Janez Krst. — A
Gorenje — sv. Janez Krst. — A	Otiški vrh — sv. Peter — A
Skorno — sv. Anton op.	Sv. Danijel — sv. Daniel
Družmirje — sv. Mihael	
Konovo — sv. Martin	
Šalek (pri Šaleku) — sv. Andrej	

PREVALJE—DRAVOGRAD—(Maribor)

Farna vas — sv. Marija — A	Radlje ob Dravi — sv. Mihael — A
Guštanj-Ravne — sv. Anton op. — A	Vuhred — sv. Lavrencij, sv. Vid
Črneče — sv. Andrej — A	Spodnja Vižinga — sv. Martin
Dravograd — sv. Janez Krst., sv. Vid — A	Št. Janž pri Radljah — sv. Janez Krst.
Ojstrica — sv. Janez Krst.	Brezno — sv. Marija — A
Ribičje (Gortina) — sv. Peter — A	Remšnik — sv. Jurij — A
Spodnja Gortina — sv. Štefan — A	Janževa gora — sv. Janez Krst. — A
Muta — sv. Janez Krst., sv. Marjeta — A, Pf	Spodnja Selnica — sv. Marjeta — A
	Ruše — sv. Marija — A
	Kamnica — sv. Martin — A

(Slovenska Bistrica)—MARIBOR

Slovenska Bistrica — sv. Jernej — A	Spodnje Hoče — sv. Jurij — A, Pf
Ritoznoj — sv. Marjeta	Razvanje — sv. Mihael — A
Spodnja Polskava — sv. Štefan — A	Maribor — sv. Janez Krst. — A, Pf
Slivnica pri Mariboru — sv. Marija — A, Pf	Malečnik — sv. Peter — A, sv. Marija (na Gori)

(Celje)—ŠMARJE PRI JELŠAH—ROGATEC

Teharje — sv. Martin — A, sv. Štefan (na Ledini)	Šentjur pri Celju — sv. Jurij — A
Št. Janž nad Štorami — sv. Janez Krst. — A	Botričnica — sv. Marija
Sv. Lovrenc-Kompolje — sv. Lavrencij	Šmarje pri Jelšah — sv. Marija — A
	Rogaška Slatina — sv. Marjeta — A
	Rogatec — sv. Jernej — A, Pf
	Sv. Jurij — sv. Jurij — A

OBSOTELJE—BIZELJSKO

Kristan vrh — sv. Peter	Bistrica ob Sotli — sv. Peter — A
Nezbiše — sv. Katarina	Zgornja Sušica (na Janeževem bregu) — sv. Vid
Sv. Vid — sv. Vid	Drenovec pri Bukovju — sv. Anton op.
Podčetrtek — sv. Lavrencij — A	Bračna vas — sv. Lavrencij
Buče — sv. Peter — A	Pišece — sv. Mihael — A
Pilštanj — sv. Mihael — A, Pf	Dramlje — sv. Andrej
Kozje — sv. Marija — A	Sromlje — sv. Martin
Stara sv. Gora — sv. Marija	Volčje — sv. Janez Krst.
Svete gore (521 m) — sv. Jurij, sv. Martin — A	Artiški Breg (Blatno) — sv. Jernej
Mati božja na sv. Gorah (524 m) — sv. Marija — A	Kapele — sv. Marija

JUŽNO BOHORJE

Podsreda — sv. Janez Krst. — A	Kostanjek — sv. Vid — A
Veliki Kamen — sv. Martin — A	Dovško (na Cesti) — sv. Janez Krst.
Koprivnica — sv. Marija — A	Brezje pri Dovškem — sv. Pavel — A



Gorenji Leskovec — sv. Anton op. — Vranje — sv. Štefan, sv. Lavrencij —  
A  
Trnovec — sv. Jurij  
A  
Lamperče (Drožanje) — sv. Martin —  
A

### Viri

Gradivo za »Arheološka najdišča Slovenije«.  
Letopisi ljubljanske, mariborske, tržaško-koprske škofije in goriške nadškofije.

M. Kos, Zgodovina Slovencev, 1955.

M. Zadnikar, Romanska arhitektura na Slovenskem, 1959.

I. Zelko, Romanska arhitektura in naselitvena zgodovina Prekmurja, v Zbornik za umetnostno zgodovino — Nova vrsta V—VI, 1959.

A. Stegenšek, Dekanija gornjegrajska, 1905.

Bibliotheca Sanctorum (BSS), 1961—1966 in H. Schmidt, Introductio in liturgiam occidentalem 1965 (s posredovanjem univ. prof. M. Miklavčiča).

E. Klebel, Carinthia, 1925—1927.

A. Huber, Die alten Römerstrassen als Substrat des Christianisierungsganges, v Geschichte der Einführung des Christenthumes, Bd III, 1874.

J. Gaudemet, L'Eglise dans l'empire romain, 1958.

Krajevni leksikon dravske banovine, 1937.

### Povzetek

#### PROBLEM STARIH PATROCINIJEV V SLOVENIJI

Franc Truhlar

Pregled patrocinijev podaja uvodoma v kratkem zgodovino starih patrocinijev na Slovenskem. Začenja z razvojno potjo krščanstva pri nas v 4. stoletju po Kr., omenja cerkveno organizacijo že v pozni antiki, povezuje poslanstvo Cerkve z misijonskim udejstvovanjem, ki je k nam širilo svoj vpliv v glavnem s severa in zapada in katerega rezultanta je bil tudi kult svetnikov s korelatom cerkvenih patrocinijev, ki so imeli svoja kulturna žarišča in izhodišča izven našega ozemlja, ki pa so močnejše razvili svoj kult tudi na naših tleh. Potem, ko so našeta pomembnejša misijonska središča in kulturna področja, preide uvod na časovno opredelitev starih patrocinijev, ki sodijo v časovni okvir prve faze pokristjanjenja v kasni antiki in druge faze pokristjanjenja Slovencev v zgodnjem srednjem veku in ki so se močnejše uveljavili šele v visokem srednjem veku. Potem se sestavek dotakne odnosa patrocinijev do arheološkega kriterija, ki mu pripisuje za osvetlitev problema naših patrocinijev poseben pomen in poudarja pri tem posebno važnost antičnih naselbinskih področij z rimskimi komunikacijami in s starimi naselbinami v njihovem pomeriju za razvoj mladega krščanstva. V zvezi s sakralnimi objekti našteva tiste, ki kažejo na večjo starost teh objektov. V uvodu pokaže pregled še na vlogo patrocinijev v arheološki časovno topografski strukturi in na pomen patrocinijev za arheološko raziskovalno delo.

Drugi del pregleda obsega splošen topografski seznam starih patrocinijev na Slovenskem s posebnim ozirom na njihov položaj v kompleksu pomembnejših cerkvenih središč in antičnih naselbinskih področij. Sledi še poimenski seznam patrocinijev z njihovo karakteristiko in njihovih važnejših kulturnih postojank, glavni topografski pregled vseh naših vidnejših starih patrocinijev s cerkvenimi in arheološkimi podatki in seznam starih patrocinijev v območju

antičnih in drugih starih cest. Glavni topografski pregled je tudi podlaga zemljevidu patrocinijev, ki je priložen.

Cerkveni patrociniji predstavljajo ne samo v slovenskem, marveč tudi v širšem zgodovinskem merilu razmeroma še malo raziskan problem. Prizadevanja, vnesti v to problematiko več luči, zadevajo na težave tudi radi občutnih vrzeli v zgodovini patrocinijev, kar otežuje tudi globlji vpogled zlasti v zgodovino starejših patrocinijev, predvsem v njihov izvor, starost in kontinuiteto kulta.

Neki novi pogledi na to vprašanje se zadnje čase odpirajo v luči arheologije, kjer prihajajo namreč do izraza dejstva, ki kažejo pogosto na sovpadanje patrocinijev odnosno njihovih kulturnih objektov z arheološkimi najdišči, to je na neke stične točke, ki razodevajo močne indicije za opredelitev starosti patrocinijev. Ta povezava je očitna najbolj na starih naselbinskih osnovah, to je v krajih z arheološkimi najdišči ob starih cestah, najbolj pa je prepričljiva ob cerkvah s starimi patrociniji, zlasti ob tistih, ki izpričujejo starejšo cerkveno tradicijo.

Dosedanje arheološke raziskave ob sakralnih objektih s starim patrocinijem so širom Slovenije že v številnih primerih potrdile povezavo med starimi patrociniji in arheološkimi postojankami in je tud v bodoče pričakovati v tej smeri še novih odkritij. Pričujoči pregled starih patrocinijev Slovenije pa naj predvsem kot študijsko gradivo zlasti ob pomanjkanju drugih zgodovinskih virov, pripomore do še večje osvetlitve problema patrocinijev v Sloveniji.

### **Zusammenfassung**

#### **DAS PROBLEM DER ALTEN PATROZINIEN IN SLOWENIEN**

Franc Truhlar

Eine Übersicht der Patrozinien liefert uns eingangs in Kürze die Geschichte der alten Patrozinien in Slowenien. Sie beginnt mit dem Entwicklungsweg des Christentums bei uns im 4. Jahrhundert n. Chr., erwähnt die kirchliche Organisation schon in der Spätantike, verbindet die Sendung der Kirche mit missionärer Tätigkeit, die ihren Einfluss hauptsächlich aus Norden und Westen zu uns herüber verbreitet hat und deren Resultante auch der Kult der Heiligen gewesen ist mit dem Korrelat der kirchlichen Patrozinien, welche ihre Kultbrennpunkte und Ausgangspunkte ausserhalb unseres Gebietes hatten, die aber ihren Kult auch auf unserem Boden stärker entwickelt hatten. Nachdem die bedeutenderen Missionszentren und Kultgebiete aufgezählt sind, wird im Eingang auf die zeitliche Einteilung der alten Patrozinien übergegangen, die in den Zeitrahmen der ersten Phase der Christianisierung in der späten Antike und der zweiten Phase der Christianisierung der Slovenen im frühen Mittelalter gehören und welche sich erst im hohen Mittelalter stärker zur Geltung brachten. Nachher berührt die Abhandlung die Beziehung der Patrozinien zum archäologischen Kriterium, welchem zur Beleuchtung des Problems unserer Patrozinien eine besondere Wichtigkeit zugeschrieben wird und dabei wird die besondere Wichtigkeit der antiken Siedlungsgebiete mit römischen Kommunikationen und alten Siedlungen in ihrem Pomerium für die Entwicklung des jungen Christentums betont. In Verbindung mit sakralen Objekten werden diejenigen aufgezählt, welche auf ein höheres Alter dieser Objekte hinweisen. Die Übersicht weist im Vorwort auch auf die Rolle der

Patrozinien in der archäologischen zeitlich topographischen Struktur hin, sowie auf die Bedeutung der Patrozinien für archäologische Forschungsarbeit.

Der zweite Teil der Übersicht umfasst ein allgemeines topographisches Verzeichnis der alten Patrozinien in Slowenien mit besonderer Bezugnahme auf ihre Lage im Komplex der bedeutenderen kirchlichen Mittelpunkte und der antiken Siedlungsgebiete. Es folgt noch ein namentliches Verzeichnis der Patrozinien mit ihrer Charakteristik und ihren wichtigeren Kultstützpunkten, eine topographische Hauptübersicht aller unserer bedeutenderen alten Patrozinien mit kirchlichen und archäologischen Angaben und ein Verzeichnis alter Patrozinien im Gebiete antiker und anderer alten Strassen.

Nicht nur im slovenischen, sondern auch im breiteren geschichtlichen Massstabe stellen die kirchlichen Patrozinien ein verhältnismässig wenig erforschtes Problem dar. Die Bemühungen, in diese Problematik mehr Licht hineinzutragen, stossen auf Schwierigkeiten auch wegen der empfindlichen Lücken in der Geschichte der Patrozinien, was auch eine tiefere Einsicht besonders in die Geschichte der älteren Patrozinien, vor allem in ihre Quelle, ihr Alter und in die Kontinuität des Kultes erschwert.

Einige neue Blickpunkte auf diese Frage eröffnen sich in letzter Zeit im Lichte der Archäologie, weil nämlich Tatsachen zum Ausdruck kommen, die des öfteren auf ein Zusammenfallen der Patrozinien, beziehungsweise ihrer Kultobjekte mit archäologischen Fundorten hinweisen, das ist auf Berührungspunkte, die starke Indizien bezüglich einer Einteilung des Alters der Patrozinien offenbaren. Diese Verbindung ist am meisten an den alten Siedlungsgrundlagen ersichtlich, das ist an Orten mit archäologischen Fundstellen an alten Strassen, am überzeugendsten aber ist sie an Kirchen mit alten Patrozinien, besonders an solchen, die eine ältere kirchliche Tradition aufweisen.

Die bisherigen archäologischen Forschungen an sakralen Objekten mit alten Patrozinien haben in ganz Slowenien schon in zahlreichen Fällen die Verbindung zwischen alten Patrozinien und archäologischen Stützpunkten bestätigt und es sind auch in Zukunft neue Entdeckungen in dieser Richtung zu erwarten. Die vorliegende Übersicht alter Patrozinien Sloweniens möge vor allem als Studienmaterial zu einer noch grösseren Beleuchtung des Problems der Patrozinien in Slowenien beitragen, insbesondere in Ermangelung anderer geschichtlicher Quellen.

### Résumé

#### LES ANCIENS PATRONAGES DES SAINTS EN SLOVÉNIE

Franc Truhlar

Le présent article pose tout d'abord quelques jalons historiques sur les anciens patronages des saints en Slovénie, donnant quelques indications sur l'organisation ecclésiastique dans nos régions.

Les premiers missionnaires qui évangélisèrent la Slovénie venaient du Nord et de l'Ouest et ils donnèrent pour patrons, aux Eglises nouvellement fondées, des saints vénérés dans leurs pays d'origine. L'auteur mentionne les patronages les plus importants indiquant l'époque où ils sont apparus.

Après cela l'auteur aborde le problème des rapports entre les patronages des saints et les lieux ayant un intérêt archéologique. Il apparaît qu'il y a une corrélation entre les anciennes localités romaines et leur voies de communication et entre les lieux de cultes chrétiens les plus anciens. La portée archéologique des anciens patronages des saints est ainsi manifeste.

## Božji sodelavci smo

Bog je človeka poklical in ga še vedno kliče v sobivanje, soživiljenje in k sodelovanju. Z Bogom sobivajo na neki način vse stvari, čeprav ne na enaki ravni, z njim soživijo do neke mere vsa živa bitja, čeprav vsako po svoje, sodeluje pa z Bogom v polnem pomenu besede le človek, ki je razumno in svobodno bitje. Brez razumnosti in svobodnega odločanja namreč pravo sodelovanje ni mogoče. Zato le nam ljudem lahko velja naslov, ki je ugotovitev in spodbuda obenem: Božji sodelavci smo.

Božji sodelavci smo še prav posebno kristjani: v Kristusu in Cerkvi. Krščanska duhovnost je vsa prepletena s to mislijo. Na vzhodu in zahodu. Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor daje celo vrsto smernic, kje in kako bi naj kristjani današnjega časa sodelovali z Bogom.

### Z Bogom v sorodu

Ljudje smo z Bogom v sorodu, kot naglaša svetopisemsko poročilo o stvarjenju človeka: »Bog je rekel: Naredimo človeka po svoji podobi in sličnosti... In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril« (1 Mojz 1, 26—27).

Pisatelji prvih krščanskih stoletij, posebno vzhodni cerkveni očetje, so zelo radi pisali o božji podobi v človeku. Vsa vzhodna duhovnost je polna izrazov o človekovi bogopodobnosti, ki se naj ob človekovem sodelovanju vse bolj razrašča in doseže svoj vrh v čimbolj popolnem »poboženju«.

Bog, ki je Duh, ni svoje podobe položil v človekovo telo, temveč po mnenju nekaterih, npr. sv. Ireneja (ok. 140—ok. 202),<sup>1</sup> v telo in dušo skupaj, po pripravljenju večine pa le v notranjega človeka, to je v dušo. Tako meni pod vplivom grške filozofije npr. Klemen Aleksandrijski (ok. 150—ok. 211),<sup>2</sup> Prav tako, naslonjen na sv. Pavla, Origen (185—254).<sup>3</sup> Oba stavljata božjo podobo v najvišji del duše (logos, νοῦς), kjer je bistvo človeka. Telo je za Origena le »svetišče« človeka z božjo podobo v duši.<sup>4</sup>

Podobno je za ruskega duhovnega pisatelja 18. stoletja Tihona Zadonskega (1724—1783) telo, čeprav je nekaj lepega, le »orodje duše«, njeno »stanovanje«, »prah in pepel«, resnična lepota človeka pa je v njegovi neumrljivi duši, podobi Stvarnika, ki je »brezmejna Lepota«.<sup>5</sup>

V čem je za tega značilnega ruskega pisatelja, ki je tako blizu vzhodnim cerkvenim očetom, pravzaprav vsebina božje podobe v človekovi duši? V tem, da duša biva kot »netelesni duh« ter je kot nevidna in večna sorodna Bogu

<sup>1</sup> Prim. *Demonstration de la Prédication Apostolique*, trad. P. Berthoulot, Paris 1916, 368.

<sup>2</sup> Prim. *Protrepticus* 98, 4.

<sup>3</sup> Prim. In Rom. I, 19, PG 14, 871 A. — Henri Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 153—160.

<sup>4</sup> *Contre Celsum* VI, 63.

<sup>5</sup> *Tvorenije iže vo svjatyh otca našego Tihona Zadonskago (= TZ)*, Moskva 1875, V, 72; II, 23; III, 304—305.

ter po Bogu, svojem vzoru, nenehoma hrepeni, Bog pa v njej, svoji podobi, najrajši prebiva. V tem, da so v človeku »bogopodobne lastnosti«. V tem, da je človek »svet, čist, neoporečen, pravičen in bivališče Sv. Duha«. V tem, da človek postane »sodržavljan angelov, božji sin, dedič bodoče slave, Kristusov ud«. V tem, da dušo razsvetljuje božja Luč, večno Sonce, Bog, Kristus, v kate-rega se mora duša ozirati in mu slediti. V tem, da v duši zaživi in se vse bolj upodobi Kristus.<sup>6</sup>

Božja podoba torej prinaša v dušo soudeležbo v božjem bivanju in svetem življenju, o čemer mnogo razpravlja predvsem Origen.<sup>7</sup> Vsak človek zaradi svoje duhovne duše nosi v sebi božjo podobo, posebno pa človek, ki je v posvečujoči milosti, človek, ki je s krstom ali kako drugače doživel obnovev v grehu otemnele božje podobe. Tako lahko govorimo o naravni in nadnaravni bogopodobnosti.

Sv. Ireneju npr. podoba (selem, *εἰκόνη*, óbraz) pomeni naravno podobnost, sličnost (demut, *ἁμοιωσις*, podóbie) pa nadnaravno. Vendar statična podoba teži že dinamično k sličnosti — v teku zgodovine.<sup>8</sup> Tudi za Klemena Aleksandrijskega je podoba dinamična in teži k sličnosti.<sup>9</sup> Dinamični razvoj od podobe k sličnosti na mnogih mestih opisuje Origen.<sup>10</sup> Gregorij Niški (ok. 335—394) ne razločuje sicer vedno med obema izrazoma, vendar podoba zanj predstavlja navadno statični vidik (začetek ali konec upodabljanja), sličnost pa dinamičnega.<sup>11</sup> Tihon Zadonski ne dela zavestne razlike med podobo in sličnostjo, praktično pa priznava tudi on naravno in nadnaravno bogopodobnost in jemlje podobo predvsem kot nekaj dinamičnega: podarjeni božji pečat teži v vse večjo sličnost vzora.

Vsako tako dinamično teženje pa vključuje zavestno in svobodno sodelovanje. To je, z drugo besedo, posnemanje nekega vzora, beseda, ki je tako pogostna že pri evangelistih in sv. Pavlu, potem pa pri krščanskih duhovnih pisateljih tako na vzhodu kot na zahodu skozi vsa stoletja.

In kdo je za vse te pisatelje tisti veliki vzor, ki ga je treba posnemati?

Jezus Kristus, učlovečeni Bog, »edini Sin nebeškega Očeta, odsev Očetove slave in podoba njegove osebe, podoba nevidnega Boga«, kot se izraža Tihon Zadonski.<sup>12</sup>

## V Jezusu Kristusu

Vse, kar je ustvarjenega, ima svoj izvor v Kristusu, učlovečeni božji Besedi, kot poudarja evangelist Janez: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog... Vse je po njej nastalo in brez nje ni nič nastalo, kar je nastalega. V njej je bilo življenje« (Jan 1, 1—4).

Po Kristusu Bog svet in vse stvarstvo v njem še vedno ustvarja, ohranja, izpopolnjuje. Po Kristusu je Bog priklical v bivanje, življenje in k sodelovanju tudi človeka. Zaradi skrivnostne navzočnosti zla in greha v svetu je Bog sprožil odrešitveni proces in v središču tega procesa stoji in deluje Kristus. Kristus je tisti zadnji Vrh popolnosti, h kateremu teži človek, človeštvo in vse stvarstvo.

<sup>6</sup> R. t., IV, 333, 3—5; III, 79; II, 156, 92—93; I, 240.

<sup>7</sup> Prim. Crouzel, n. d., 160—179.

<sup>8</sup> Adv. Haer. V, 6, 1; 16, 2.

<sup>9</sup> Strom. IV, 22, 135.

<sup>10</sup> Npr. De Princ. III, 6, 1.

<sup>11</sup> Prim. Th. Camelot, La Théologie de l'image de Dieu, Revue des sciences phil. et théol. 1956, 465.

<sup>12</sup> TZ IV, 245.



Kristus je resnično Alfa in Omega, kot se tako rad izraža Teilhard de Chardin (1881—1955).<sup>13</sup>

Kristus nikdar ni osamljen. V povezavi z Očetom in Sv. Duhom ljubeče zaobjema vse stvarstvo in posebej človeka, ki ga z besedo, zgledom in dejansko pomočjo vabi v vseodrešujočo božjo dejavnost in v večno božje življenje.

To soživljenje in sodelovanje človeka z Bogom se je začelo, ko je zaživel in se osvestil prvi človek. Žarko je bilo osvetljeno ob Kristusovem učlovečenju, ob njegovem veselem oznanilu božjega kraljestva, ob njegovi smrti in poveličanju. Notranje in zunanje učinkovito raste od rojstva občestvenega skrivnostnega Kristusa — svete Cerkve naprej, posebno še v skupnosti, ki bratsko obhaja evharistično slavo. Svojo polnost bo to soživljenje in sodelovanje doseglo v skrivnostnem zedinjenju človeštva s sv. Trojico v onstranskem kraljestvu večne ljubezni.

Naravno in nadnaravno se pri tem soživljenju in sodelovanju prepleta. Bog ne postavlja ločnice. Kristus povezuje nebo in zemljo, božje in človeško, kot je sam Bog in človek.

Vsakdo, ki nosi ime človek in si prizadeva, da živi in deluje po svoji pameti in svobodni odločitvi, kot mu narekuje vest, je Kristusov sodelavec, pa naj se tega zaveda ali ne, pa naj ima kakršenkoli poklic in naj se posveča kakršnimkoli, tudi povsem zemeljskim, dejavnostim.

Kdor se s krstom včleni v Kristusa in kot ud njegovega skrivnostnega telesa Cerkve prejema evharistični kruh in vino, postaja vse bolj eno s Kristusom, njegovo sodelovanje vse bolj zadobiva Kristusove dimenzije.

Zato se mora nenehno truditi, da v sebi upodobi Kristusa.

Sv. Janez Klimak (ok. 525—ok. 600) takole označuje kristjana: »Kristjan — to je posnemanje (*μιμησια*) Kristusa, kolikor je to človeku mogoče, v besedah, v dejanjih in v mislih.«<sup>14</sup>

Grški laiški teolog 14. stoletja Nikolaj Cabasilas († 1371) pa piše v svoji knjigi **O življenju v Kristusu**: »Posnemati Kristusa in živeti po njem, to se pravi: živeti v Kristusu, in to je delo svobodne volje, ko se podvrže božjim načrtom.«<sup>15</sup>

Isti pisatelj tudi zagotavlja: »Odrešenik je edini in prvi ostvaril pristnega in popolnega človeka, iz vidika nравnosti, življenja in v vseh ozirih.« Služil je za vzor celo Adamu, čeprav je ta časovno živel pred njim. »Zaradi vseh teh razlogov človek s svojo naravo, voljo in razumom teži proti Kristusu, ne le z ozirom na božanstvo našega Gospoda, ki je cilj vsega, temveč tudi z ozirom na njegovo človeško naravo: Kristus polarizira vsa človeška stremjenja in naslaja razum. Navezati svojo misel ali ljubezen na karsibodi izven njega, to očitno pomeni zavreči edino potrebno, v napačno smer obrniti prvotne težnje naše narave.«<sup>16</sup>

Posnemati Kristusa ni lahko. Potreben je boj proti grehu in strastem. Pridobiti si je treba krščanske kreposti. Vendar je osebna notranja prenova podlaga in stalna zahteva vsakršnega sodelovanja s Kristusom. Prizadevanje za

<sup>13</sup> Prim. N. M. Wildiers, Teilhard de Chardin, Paris 1960, 94 sl.

<sup>14</sup> Scala Paradisi I, PG 88, 633 B. — Grška duhovnost jasno razlikuje oba vidika posnemanja: statičnega, po katerem je posnemanje (*μιμησια* ali podoba (*εικόνη*) Boga ali po božji podobi (*κατ'εικόνα*), ter dinamičnega, po katerem se človek postopoma izpopolnjuje s tem, da postaja vse bolj Pravzoru sličen. — Prim. Irenée Hausherr, L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine, Mélanges Cavaliera, Toulouse 1948, 231—232.

<sup>15</sup> De vita in Christo VII, PG 150, 721 D.

<sup>16</sup> Nicolas Cabasilas, La vie en Jésus-Christ, Extrait d'Irenikon 1932, 184—185.



razrast božjega kraljestva v duši predstavlja najpomembnejše sodelovanje z učlovečenim božjim Sinom.

Vzhodni krščanski pisatelji radi pišejo o brezstrastju (*ἀπάθεια*), ki ga vsaj do neke mere mora doseči vsakdo, če hoče postati popoln. Šele ko človek premaga grešne strasti, morejo v njem pognati kreposti, posebno največja med njimi: ljubezen.<sup>17</sup>

Upodobiti v sebi Kristusa in sodelovati s Kristusom se pravi predvsem: zaživeti in oznanjati ljubezen. Vso Kristusovo veselo oznanilo je zaobseženo v tej besedi.

Ljubezen zahteva žrtve in prinaša radost. Križani in poveljanci Kristus svoje posnemovalce in sodelavce vodi čez križ v vstajenje in poveljancje, ki je deloma že navzoče.

To je tisto veselo velikonočno krščanstvo, o katerem tako radi govore mnogi sodobni duhovni pisatelji, ki je prekipevalo v prvih kristjanih in ki bi ga morali biti polni vsi, kateri so se napotili za Kristusom.

Kristus mora veselo in zmagovito rasti v vseh in v vsem do svoje polnosti ob dopolnjevanju časov, ko bo zasijalo novo Nebo in nova Zemlja, ko bo vesolje z vso svojo dolgo razvojno potjo s celotno človeško zgodovino vred doseglo »Točko Omega«, ko se bo dokončno strnilo naravno in nadnaravno, ko bo vse prežeto s Kristusom, ko bo »Vesolje pokristusovljeno — l'Univers christifié«, kot lepo piše Teilhard de Chardin.<sup>18</sup>

Pri tem »pokristusovljenju vesolja« naj bi s posebno zavzetostjo, tesno povezani med seboj in s Kristusom, sodelovali vsi udje Kristusovega skrivnostnega telesa — Cerkve.

Prav Cerkev je po mnenju Teilharda de Chardina »foyer principal d'affinités inter-humaines par super-charité« — glavno žarišče medčloveških sorodstvenih odnosov s pomočjo nadljubezni; »axe central de convergence universelle et point précis de rencontre jaillissante entre l'univers et le Point Oméga« — središčna os vesoljnega zблиževanja in stočišče Vesolja in Točke Omega.<sup>19</sup>

## V Cerkvi

Nekaterim kristjanom, posebno mlajšim, je danes pojem Cerkve nekaj tujega in neprivilnega. To pa predvsem zato, ker gledajo v Cerkvi neko okostenelo institucijo, ki bi jo naj predstavljal nedotakljiva, od življenja odmaknjena hierarhija. Toda Cerkev je predvsem skrivnostni odrešitveni proces, ki ga je začel in ga vodi Kristus, v ta proces pa so vključeni vsi kristjani in do neke mere vsi ljudje. Cerkev je naprej živeči in delujoči Kristus, ki raste skozi prostor in čas v onstransko dopolnjenje. Cerkev je Kristusovo skrivnostno telo, ki se iz dneva v dan razčlenjuje v nove in nove ude, vse pa povezuje Kristus — Glava. Cerkev je božje ljudstvo, ki je po krstu v celoti deležno enakega dostojanstva božjih otrok in je v celoti poklicano, da sodeluje s Kristusom velikim Duhovnikom, edinim Učiteljem in Vodnikom pri njegovem odrešenjskem delovanju, čeprav vsakdo na svoj način, po talentih, ki jih je prejel, in po službi, h kateri ga kliče in mu jo dodeljuje Kristus.

Ob takem novem, popolnejšem gledanju na Cerkev je lažje prisluhniti smernicam, ki jih glede sodelovanja z božjim odrešitvenim načrtom daje zadnji koncil. Naj opozorim vsaj na nekatere, ki so navedene predvsem v pastoralni

<sup>17</sup> Prim Stanko Janežič, *Nauk o brezstrastju v vzhodni ascetiki*, Kraljestvo božje 1960, 43—57.

<sup>18</sup> Wildiers, n. d., 103, 90—110.

<sup>19</sup> *Comment je vois*, 1948, 28.

konstituciji o Cerкви v sedanjem svetu, in v odloku o laškem apostolatu. V pastoralni konstituciji o Cerкви v sedanjem svetu koncil na mnogih mestih naglaša, da je človek družbeno bitje, in vabi ne le kristjane, temveč vse ljudi dobre volje, da bi po svojih močeh pomagali ostvarjati človeka vredne razmere na svetu in bratske odnose med ljudmi.

»Bog, ki očetovsko skrbi za vse, je hotel, da bi vsi ljudje sestavljali eno samo družino in ravnali drug z drugim kakor bratje.<sup>20</sup>

»V današnjih dneh smo še posebno nujno dolžni postati bližnji prav vsakemu človeku in mu, ko nam pride nasproti, dejavno služiti: naj bo to od vseh zapuščen starec, krivično prezirani inozemski delavec, begunec, nezakonski otrok... ali lačni, ki trka na našo vest...«<sup>21</sup>

Vesoljni cerkveni zbor spodbuja k boju zoper vsakršno krivičnost za doseg socialne pravičnosti ne le pri posameznikih, temveč v celotni družbi, ter daje pobude za usklajeno pospeševanje kulture in gospodarskega napredka. Vse ustanove naj bi dogovorno reševale pereče probleme človeštva, vsi ljudje naj se z vso vnetostjo zavzemajo za resničen mir na svetu.

Posebno važno vlogo imajo kot božji sodelavci zakonci, ki so po božjih načrtih poklicani, da posredujejo in vzgajajo človeško življenje. Utrjevali naj bi svetost zakona in družine ter medsebojno spoštovanje in ljubezen, predvsem pa pomagali otrokom k polnosti življenja.

»Družina je od Boga prejela poslanstvo, da bodi prva in življenjska celica družbe. To poslanstvo bo spolnila, če se bo v medsebojni ljubezni vseh članov in v skupni molitvi k Bogu razodevala kot domače svetišče Cerkve.«<sup>22</sup>

Koncil vabi k apostolskemu delu tudi mladino. V poslanici mladim kliče: »Razširite vaša srca do zadnjih mej sveta! Čujte klic svojih bratov in pogumno jim dajte na razpolago svoje mlade moči! Borite se zoper vsako obliko sebičnosti! Brzdajte nagone nasilja in sovraštva, ki povzročajo vojne in bedo, ki jih spremlja! Bodite plemeniti, čisti, spoštljivi in odkriti! Z navdušenjem gradite nov svet, ki bo boljši od tega, v katerem živijo vaši starejši vrstniki!«

Spodbudni klic k delu za boljši svet so koncilski očetje naslovili v kratkih poslanicah tudi državnikom, mislecom in znanstvenikom, umetnikom, ženam, delavcem, bolnim in trpečim ter končno vsem ljudem. Vsakdo je lahko dragocen božji sodelavec pri izpopolnjevanju sveta.

Skupno delo, če naj bo uspešno, zahteva razgovor in dogovor. Zato koncil vabi k razgovoru v raznih skupnostih: v samem občestvu katoliške Cerkve, med vsemi kristjani in med vsemi ljudmi dobre volje.

Treba je tudi v Cerкви sami dopuščati »vsako zakonito različnost... Saj je to, kar vernike druži, močnejše od tistega, kar jih razdvaja: bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem.«<sup>23</sup>

»V Cerкви je sicer raznoličnost služb, a enotnost poslanstva. Kristus je apostolom in njihovim naslednikom poveril službo, da v njegovem imenu in z njegovo oblastjo učijo, posvečujejo in vodijo. Laiki, deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe, pa spolnjujejo v Cerкви in v svetu svoj delež pri poslanstvu vsega božjega ljudstva. Apostolat resnično izvršujejo s tem, da se trudijo za oznanjevanje evangelija in za posvečevanje ljudi, ter s tem, da časni red prekvasio in spolnijo z duhom evangelija, tako da njihovo delovanje v tej smeri očitno priča za Kristusa in je ljudem v zveličanje.«<sup>24</sup>

<sup>20</sup> CS 24, 1.

<sup>21</sup> CS 27, 2.

<sup>22</sup> LA 11. — Prim. CS 47—52.

<sup>23</sup> CS 92, 2.

<sup>24</sup> LA 2.

Odlok o apostolatu laikov močno naglaša, kako bi naj primerno pripravljene laiki v skladni povezavi z duhovniki vedno bolj sodelovali pri raznih cerkvenih skupnostih, zlasti v župnijskem občestvu, pa tudi na medžupnijskem, narodnem in mednarodnem področju.

Koncil pogosto, posebno še v odloku o ekumenizmu, spodbuja k delu za edinost med kristjani, priporočila milijonsko dejavnost in sodelovanje z vsemi ljudmi dobre volje.

»Katoličani naj si prizadevajo sodelovati z vsemi ljudmi dobre volje pri pospeševanju vsega, kar je resnično, kar je pravično, kar je sveto, kar ljubeznivo.«<sup>25</sup>

»Ker je Bog Oče počelo in cilj nas vseh, smo vsi poklicani k temu, da bi si bili bratje. Zato vsi, ki smo deležni iste človeške in božje poklicanosti, moremo in moramo brez nasilja in brez zahrbtnosti misli sodelovati pri graditvi sveta v pravem miru.«<sup>26</sup>

Podal sem nekaj misli o tem, kako smo in kako bi naj bili vsi ljudje, posebno pa še kristjani, božji sodelavci: iz svoje bitne in milostne povezanosti z Bogom, v Kristusu in v Cerkvi.

Morda bodo podane misli tega ali onega spodbudile h globljemu razmišljanju. Morda so ali bodo komu prinesle nekaj uteh. Vse, ki smo se z njimi srečali, pa nas naj utrdijo v zvesti: Božji sodelavci smo.

Vsak dan znova nas Bog kliče k sodelovanju. Vsak dan znova se skušajmo temu klicu zavestno in svobodno odzvati.

Stanko Janežič

## Skupna zakramentalna odveza pri nas ni potrebna?

### 1. Kongregacija za verski nauk je odprla možnost za skupno zakramentalno odvezo

16. junija 1972 je Kongregacija za verski nauk objavila »Pastoralne norme o skupni zakramentalni odvezi«. Slovenski prevod dokumenta je izšel v vseh slovenskih škofijskih uradnih listih (Okrožnica Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, 1972, št. 7, str. 49—52; Sporočila Škofijskega ordinariata duhovnikom mariborske škofije, 1972, št. 8, str. 47—50).

Kongregacija najprej zavrača »navado, ki se je v novejšem času tu in tam pojavila in si drzne trditi, da je dolžnosti, spovedati se pri spovedi smrtnih grehov, da dobimo odvezo, mogoče zadostiti že s samo splošno, ali kakor pravijo, občestveno spovedjo«. Dalje izjavlja, da od individualne spovedi opravičuje samo »fizična in moralna nesposobnost« (tč. I). »Lahko se namreč zgodi, da je zaradi posebnih okoliščin, ki včasih nastanejo, dovoljeno ali celo potrebno dati odvezo večjemu številu spokornikov v skupni obliki brez prejšnje individualne spovedi.« Zato je od zdaj naprej **tudi izven smrtne nevarnosti** »dovoljeno dati skupno zakramentalno odvezo večjemu številu vernikov, ki so se le splošno obtožili in bili opomnjeni, naj obudijo kesanje, kadar nastopi velika potreba, to se pravi, kadar zaradi velikega števila spovedancev ni dovolj spovednikov, da bi v primernem času vse posamič spovedal tako, da bi spovedanci zato morali

<sup>25</sup> LA 14.

<sup>26</sup> CS 92, 5.

brez svoje krivde ostati dolgo brez zakramentalne milosti ali brez svetega obhajila. Za »veliko potrebo«, v kateri bi bilo dovoljeno podeliti skupno zakramentalno odvezo, so torej potrebni trije pogoji: a) **veliko spovedancev**, b) **premalo spovednikov**, c) **dejstvo, da bi znatno število penitentov brez svoje krivde dolgo ostalo brez zakramentalne milosti ali evharistije**.

Dolžnost, da se katoličani tudi individualno spovedo smrtnih grehov, pa **ostane**: »Tisti, ki so dobili odvezo smrtnih grehov s skupno odvezo, morajo opraviti privatno spoved, preden prejmejo znova skupno odvezo, razen če jih ovira upravičen razlog. Brezpogojno pa so dolžni, razen če jih ovira moralna nezmožnost, opraviti privatno spoved v teku enega leta« (VII).

Sodba o obstojnosti pogojev za skupno zakramentalno odvezo »je pridržana krajevnemu ordinariju, ki pa se mora prej posvetovati z drugimi člani škofovske konference« (V).

## 2. »Mnenje« Škofovske konference Jugoslavije

Škofovska konferenca Jugoslavije je na plenarnem zasedanju od 10. do 14. X. 1972 glede pogojev za skupno odvezo v veliki potrebi, o kateri govori Kongregacija za verski nauk, izjavila: »Glede na določbe za podeljevanje skupne odveze, ki jih je izdal sveti sedež, je ŠK mnenja, da pri nas za sedaj ni pogojev, omenjenih v točki 3 imenovanega dokumenta, in zato ni razloga za delitev skupne zakramentalne odveze«. Izjava je bila objavljena v vseh slovenskih škofijskih uradnih listih (prim. Sporočila Škofijskega ord. duhovnikom mariborske škofije, 1972, št. 10, str. 57).

Po mišljenju škofovske konference v Jugoslaviji ni naslednjega pogoja: »V naših razmerah ni treba verniku dolgo čakati, da pride do duhovnika in opravi individualno spoved«.

Konferenca hoče svoje odklonilno stališče do skupne zakramentalne odveze utemeljiti takole: »Podeljevanje skupne odveze bi v naših razmerah privedlo do zanemarjanja individualne spovedi pri vernikih, morda pa bi tudi oslabilo zavest velike dolžnosti spovedovanja pri duhovnikih in odprlo vrata moralnemu laksizmu, čemur se ravno hoče upreti ta akt svetega sedeža; tako je izrečno povedano v dokumentu.« O odklonilnem stališču do skupne odveze pa ne priča samo ta pesimizem, ampak tudi naslednji pouk konference: »Dolžnost individualne spovedi je po nauku tridentinskega cerkvenega zbora iuris divini, kar se omenja tudi v tem dokumentu, medtem ko spada pripravljenost duhovnika, da je na voljo svojim vernikom, kadar se želijo spovedati, k bistvu duhovniške službe. Zakrament spovedi po načinu, kakor se deli v katoliški Cerkvi, je velik božji dar. Z njim se uresničujejo sadovi Kristusovega odrešenja in nam je tako spoved trajno in neobhodno potrebno sredstvo krščanskega življenja.«

Vendar pa konferenca ne more zakleniti vrat, ki jih je odklenila Kongregacija za verski nauk: »Odločilno in končno razsoja o tem posamezen krajevni ordinarij za svoje področje, kakor je povedano v dokumentu (kongregacije)«. Možnost za skupno zakramentalno odvezo tako tudi v Jugoslaviji ostane **v posameznih škofijah**.

## 3. »Pri nas za sedaj ni pogojev« za skupno zakramentalno odvezo?

»Mnenje« naše škofovske konference moramo s spoštovanjem sprejeti. Spoštovanje pa nas ne rešuje dolžnosti, da dostojno povemo razloge, ki govore proti temu mnenju in nas zato to mnenje ne more prepričati. Ta dolžnost je

toliko večja, ker gre za važno dejavnost dušnega pastirstva, za katero smo vsi odgovorni.

Naj bo dovoljeno odkritosrčno povedati, da nas je mnoge duhovnike izjava škofovske konference presenetila. Izjava se namreč tiče dejavnosti, podeljevanja zakramenta pokore, ki je vsakdanje opravilo duhovnikov, kljub temu pa nas glede pogojev za skupno zakramentalno odvezo pri nas nihče ni vprašal za mnenje. Saj vemo, da nimamo glede te zadeve nič odločati. Odločitev pripada škofom. Toda če gre za odreditveno dejavnost, za katero imajo duhovniki veliko odgovornost in s katero imajo mnogo skušenj, potem bi bilo treba upoštevati nauk 2. vatikanskega koncila: »Zaradi daru Svetega Duha, ki je bil duhovnikom dan pri mašniškem posvečenju, naj škofje gledajo v njih potrebne pomočnike in svetovalce v svoji službi in dolžnosti, da učijo, posvečujejo in pasejo božje ljudstvo... Radi naj jih poslušajo, z njimi naj se posvetujejo in razgovarjajo o potrebah dušnega pastirstva in koristih škofije« (D 7; prim. Š 16, 3). — Ta članek pišem v imenu mnogih dušnih pastirjev, ki so o potrebnosti skupne zakramentalne odveze razpravljali tudi na dekanijskih konferencah, npr. v Mariboru.

a) Rešitev vprašanja, ali je pri nas »velika potreba« za skupno zakramentalno odvezo, je zelo odvisna od **perspektive**, v kateri kdo gleda na vprašanje. Zanimivo je primerjati perspektivo, v kateri rešuje vprašanje Kongregacija za verski nauk, z ono, v kateri isto vprašanje obravnava Škofovska konferenca Jugoslavije. Ko obe govorita o tretjem in končno odločilnem pogoju za skupno zakramentalno odvezo, ima prva pred očmi to, da bi verniki morali »ostati dolgo brez zakramentalne milosti ali brez svetega obhajila«, druga pa to, da bi verniki morali dolgo čakati na »individualno spoved«. Kratko: prva gleda na problem v perspektivi **zakramentalne milosti in evharistije**, druga pa v perspektivi **spovedi**. Med eno in drugo perspektivo je kajpada velika pastoralna, še večja pa teološka razlika. Pojem »dolgo« ima v teh dveh perspektivah **različno vsebino**.

V drugi perspektivi je pojem »dolgo« bolj časovnega značaja, v prvi pa izrazito **moralnega značaja**. V le-tej perspektivi gre namreč za znebitev greha, za prejem milosti, za življenje s Kristusom; ko pa gre za to, je lahko tudi en dan dolga časovna doba, saj je to življenje obvezno danes, ne jutri. V le-oni perspektivi pa bi bila dolga časovna doba več tednov ali celo mesecev, saj spoved, ni ‚conditio sine qua non‘ za znebitev greha, pridobitev milosti itd.

V drugi perspektivi se vidi predvsem neko zapovedano dejanje, v prvi pa **človek in njegovo dobro**. Za človeka, ki si prizadeva za osvojitvev tako velikih dobrin, kot sta zakramenta pokore in evharistije, ki je torej za prejem teh zakramentov disponiran, pa je tudi nekaj dni čakanja na osvojitvev teh dobrin »dolgo«.

Drugo perspektivo pogojuje posamezno versko dejanje, prvo pa **celotno versko življenje**, saj le-tej gre za pridobitev milosti po zakramentalni odvezi. Po nauku 2. vatikanskega koncila bi naj verniki prišli v stik z Gospodovimi skrivnostmi in se napolnili z zveličavno milostjo posebno ob velikih praznikih (SB 102), npr. o veliki noči. Kako se naj to učinkovito zgodi, če za te praznike ne morejo prejeti zakramenta pokore in evharistije? In to se marsikje pri nas zgodi. Pomislimo samo na penitente v velikih in prostranih župnijah, ki so na 4. adventno ali cvetno nedeljo dolgo čakali na spoved, pa je zaradi množice spovedancev niso mogli opraviti, med tednom pa potem ne morejo priti k spovedi zaradi službe in nujnih del doma, morda pa jim tudi duhovnik ne more biti na razpolago takrat, ko bi mogli priti, ker ima dve župniji. Liturgično in psihološko je nekaj dni, npr. pred veliko nočjo, dolga doba.

Če na zakramentalno odvezo gledamo predvsem v perspektivi spovedi, se »dolgo« podaljša, če pa v perspektivi **zakramenta pokore**, se »dolgo« skrajša. Če



so zakramenti res »postavljeni zato, da posvečujejo ljudi, zidajo telo Kristusovo ter dajejo čast Bogu...«, če »njih obhajane vernike tudi najbolj pripravlja... za dajanje dolžne časti Bogu in za izvrševanje del ljubezni« (SB 59), potem mora biti podeljevanje in prejemanje zakramenta pokore prava celebracija, ki jo opravljata delivec in prejemnik, celebracija božjega usmiljenja, Kristusovega najdenja izgubljene ovce, zmagoslavja božjega kraljestva, spodbuda penitentu za češčenje Boga in za izvrševanje del ljubezni, pa kajpada tudi spoved, podelitev odveze in naložitev pokore. Za to pa je potrebno več časa kot samo za spoved, podelitev odveze in naložitev pokore. Le to troje pa duhovniki ob velikem navalu penitentov delamo, ker se bojimo, da sicer mnogi penitenti ne bi prejeli odveze. Tako iz zakramenta delamo spoved, saj je zanjo potrebno manj časa. Naši škofje nas s svojo izjavo v tej praksi potrjujejo. V svoji izjavi celo govore o »zakramentu spovedi«, čeprav takega zakramenta ne bi smelo biti, ampak bi moral obstajati samo zakrament pokore.

b) Če potem jemljemo potrebnost skupne zakramentalne odveze **pavšalno, na splošno**, je res, da »v naših razmerah ni treba verniku dolgo čakati, da pride do duhovnika in opravi individualno spoved«. Če pa upoštevamo tudi velike potrebe posameznih skupin vernikov, vernikov »v nekaterih krajih«, kot pravi tekst kongregacije, potem ni težko ugotoviti, da je včasih treba tudi pri nas **časovno dolgo** čakati na individualno spoved; ta trditev pa ne izključuje možnosti, da so tudi pri nas škofije, v katerih v nobenem primeru ne moremo govoriti o časovno dolgem čakanju. Pastoralacija pa ne sme potreb vernikov jemati samo na splošno, ampak mora, če je pastoralacija, pomagati tudi v velikih potrebah posameznikov in posameznih skupin, po zgledu Dobrega pastirja, ki gre za ovco v veliki potrebi, čeprav pusti devetindevetdeset drugih ovac. Naj navedemo samo nekaj primerov dolgega čakanja, ki ustvarja velike potrebe.

Tako na Hrvaškem kot na Slovenskem je kar precej župnij, npr. Murska Sobota, Črenšovci, Šentjernej, Semič, Voća Donja, Kotoriba, Zgornja Ščavnica, v katerih želi za božič in veliko noč prejeti zakrament pokore in evharistije mnogo zdomcev, ko so se samo za praznike vrnili v domovino. V tujini mnogi ne morejo prejeti zakramentov, ker so daleč od izseljeniškega duhovnika, v tujem jeziku pa se ne znajo spovedati. V domačih župnijah pa je ravno v času, ko so doma, veliko spovedancev in zato marsikdo kljub dobri volji ne pride na vrsto za spoved. Tako se precej naših zdomcev vrača v tujino brez zakramentov, čeprav so jih ravno oni še posebno potrebni.

Marsikje pri nas je en duhovnik dušni pastir v dveh ali celo v treh župnijah. So župnije, ki imajo na mesec samo dvakrat nedeljsko mašo. Ravno v takih župnijah je navadno mnogo vernikov, ki imajo daleč do cerkve. Večji naval spovedancev je navadno v mrzlem času, za vse svete, božič, post; velika večina cerkva še ni ogrevana. Upoštevajmo vse to in se vživimo v vernike, posebno starejše, ki so v zimskem času, npr. na 4. adventno nedeljo, imeli dobro uro do cerkve, približno toliko časa zmrzovali v mokrih čevljih pred spovednico, zaradi mnogih spovedancev pa niti po maši niso mogli na vrsto, ker je moral duhovnik oditi v drugo župnijo.

Treba je računati tudi z nenadno boleznijo duhovnika, ki je sam na župniji, in z mnogimi starimi in bolehnimi dušnimi pastirji, ki ne morejo dolgo spovedovati. Naj mi bo dovoljeno navesti primer z lastne prakse: kot kaplan v Slovenskih Konjicah sem dušnopastirsko skrbel tudi za župnijo Skomarje na Pohorju; na cvetno nedeljo se mi je v tej župniji nagnetlo okoli spovednice najmanj sto penitentov, ki so nekateri prišli tudi po dve uri daleč; spovedal sem jih približno polovico, potem sem moral maševati, po maši pa oditi deloma peš deloma s kolesom v 9 kilometrov oddaljene Loče, kjer je zbolel župnik; tja sem prišel ravno takrat, ko je bilo treba začeti mašo, pred spovednico pa je čakalo



okoli 150 vernikov; loški župnik je bil več mesecev nesposoben za delo; ker smo okoliški duhovniki bili itak preobloženi z delom, smo ga mogli nadomeščati le delno; tisto leto je znatno število loških vernikov ostalo dolgo časa brez zakramentalne milosti in evharistije.

Pomislimo tudi na kraje, kjer se nepredvideno lahko zbere mnogo penitentov, npr. na božjih poteh ali ob priložnosti občestvenega obhajanja zakramenta pokore. Spovednikov je premalo, verniki so disponirani za prejem zakramentov, prišli so od daleč, dolgo so čakali, primerne dispozicije pozneje dolgo ne bo itd. Ali ne bi bilo bolj v duhu zakramentalnega življenja, da bi v takih primerih podelili po skrbni pripravi skupno odvezo vsaj tistim, ki ne bi mogli priti na vrsto za spoved ter bi, moralno vzeto, morali dalj časa čakati na zakramente?

Še sv. Karel Boromejski je predpisal, da naj med mašo po homiliji župniki po splošnem priznanju grehov podelijo tistim vernikom, ki se zavedajo samo malih grehov, skupno zakramentalno odvezo (Acta Eccl. Med., 1738, str. 737). Zakaj ne bi tudi pri nas uvedli skupne odveze za male grehe vsaj takrat, ko sicer mnogi penitenti ne bi mogli priti na vrsto za spoved? Saj vemo iz prakse, da velik del spovedancev, posebno otroci in mesečni prejemniki zakramentov, nimajo smrtnih grehov. Če bi tako odvezo uvedli, pa bi bilo treba vedno dopuščati, da ob velikem navalu opravijo spoved tudi verniki s samo malimi grehi; tako ne bi prišlo do ločevanja med penitenti z malimi in onimi s smrtnimi grehi. Po pametnem pouku bi se gotovo precej vernikov z malimi grehi odločilo za skupno odvezo in tako omogočilo individualno spoved tistim penitentom, ki so je nujno potrebni.

Pomanjkanje duhovnikov pri nas (dejstvo, da v nekaterih škofijah pride na aktivnega duhovnika nad 2000 vernikov, čeprav bi jih po pastoralnih normah smelo priti le do 1200, je zgovorno), način življenja, ki marsikomu prepreči, da bi mogel priti k spovedi med tednom ali da bi mogel več nedelj po vrsti čakati na spoved (marsikdo mora iti po maši domov, da omogoči mašo ostalim domačim), veliko število spovedancev posebno pred velikimi prazniki, velika zunanja in notranja migracija, velika oddaljenost od cerkve, mrz, upoštevanje primerne dispozicije za prejem zakramenta pokore itd., še kako lahko povzročijo, da bi bilo »dovoljeno ali celo potrebno dati odvezo večjemu številu spokornikov v skupni obliki brez prejšnje individualne spovedi«, kot pravi kongregacija (I), saj bi sicer večje število penitentov moralo »brez svoje krivde ostati dolgo brez zakramentalne milosti ali brez svetega obhajila« (III).

### 3. Podeljevanje skupne odveze bi vodilo v moralni laksizem?

Razumemo skrb škofovske konference glede moralnega laksizma, čeprav konferenca ne navaja za to skrb nobenega direktnega razloga, razumemo zaradi tega, ker je skupna zakramentalna odveza take narave, da je ni težko zlorabiti. Toda sama možnost zlorabe ni zadosten razlog za zavrnitev neke stvari: **„abusus non tollit usum“**.

Po zatrjevanju škofovske konference se dokument Kongregacije za verski nauk ravno »hoče upreti« moralnemu laksizmu. Ni dvoma, da je to res. Toda to je samo polovična resnica. Kongregacija namreč pravi: »Številni krajevni ordinariji so z ene strani v skrbeh zaradi težav, ker njihovi verniki zaradi pomanjkanja duhovnikov v nekaterih krajih težko opravijo individualno spoved, z druge strani pa v skrbeh zaradi nekaterih zmotnih teorij, ki zadevajo nauk o zakramentu pokore, in zaradi rastočih teženj in nedovoljene prakse, da se daje zakramentalna odveza skupaj več vernikom, ki so se le na skupen način spovedali« (uvod). »Akt svetega sedeža« torej nima samo namena, da se upre moral-

nemu laksizmu, ampak tudi, da **pomaga v težavah**, zaradi katerih verniki »v nekaterih krajih težko opravijo individualno spoved«.

Da bi kongregacija v resničnih težavah mogla pomagati, je pod določenimi pogoji dovolila podeljevanje skupne zakramentalne odveze. Prej je bilo dovoljeno podeljevati skupno zakramentalno odvezo samo v smrtni nevarnosti. Zdaj pa je kongregacija odprla možnost za podeljevanje tudi v primeru velike potrebe. Kdor v tej možnosti ne bi videl pastoralne skrbi, bi moral tudi kongregacijo obdolžiti, da odpira »vrata moralnemu laksizmu«.

Na podlagi trditve, ki pa ni podprta z nobenim razlogom, da »bi podeljevanje skupne odveze v naših razmerah privedlo do zanemarjanja individualne spovedi pri vernikih, morda pa bi tudi oslabilo zavest velike dolžnosti spovedovanja pri duhovniku«, je — žal — na dlani, da ima jugoslovanska škofovska konferenca dokaj slabo mnenje o vestnosti naših vernikov in duhovnikov. Toda z zapiranjem možnosti za skupno zakramentalno odvezo se nevestnost enih in drugih ne bo mogla odpraviti. To je jasno. Z možnostjo skupne odveze pa bi eni kot drugi ravno imeli odlično sredstvo za vzgojo svoje vestnosti, saj se verniki, ki naj to odvezo dobijo, morajo, po nauku kongregacije, nanjo vestno pripraviti in potem se še »v dolžnem času« posamič spovedati smrtnih grehov (VI), duhovniki pa jim za to posamično spoved morajo biti »v cerkvi na voljo« (IX), poleg tega pa jih še morajo pripravljati na skupno odvezo.

Razlogi govorijo proti omenjeni trditvi škofovske konference. Najprej se ji upira dejstvo, da v miselnosti in praksi naših vernikov glede priznavanja smrtnih grehov pri posamični spovedi in glede prejemanja sv. obhajila na splošno ni laksizma, ampak prej rigorizem. Zelo veliko naših vernikov ima zakrament pokore predvsem za spoved, ponavlja pri spovedi že spovedane grehe, ima za smrtni greh marsikaj, kar smrtni greh ni, se spoveduje tistega, kar sploh ni greh, npr. opustitev maše zaradi bolezni, ne upa iti po posamični spovedi več k obhajilu kot enkrat, dvakrat, čeprav ima samo take grehe, kot je navadna jeza, raztresenost pri molitvi, neprostovoljna slaba misel, itd. V tej zvezi naj posebej spomnimo na to, da je ZCP že davno dovoljeval prejem sv. obhajila tistim, ki se zavedajo smrtnega greha, »če je sila in ni spovednika na razpolago« in če predhodno obudijo popolno kesanje (kan. 956). Toda povejte, kolikó vernikov je to možnost uporabilo, in ali veste za navadnega vernika, ki bo to možnost zlorabil!? In koliko duhovnikov je o možnosti, ki jo daje cerkveno učiteljstvo v omenjenem kanonu, vernike poučilo? Kar pa se tiče spovedovanja naših duhovnikov, je treba priznati, da velika večina dušnih pastirjev to dolžnost vestno izvršuje, marsikdo celo pri spovedi preveč natančno sprašuje in tako zbuja prepričanje, da je zakrament pokore predvsem spoved.

Z možnostjo skupne zakramentalne odveze bi se precej vernikov večkrat in temeljiteje pripravljalo na prejem zakramenta pokore. Pred skupno odvezo bi se pripravljali občestveno, kar je, kakor potrjuje praksa z občestvenim obhajanjem pokore tudi pri nas, zelo učinkovito pripravljanje, pred sledečo individualno odvezo pa bi se morali zopet pripravljati. Z omenjeno možnostjo bi se prejemanje zakramenta pokore zelo pomnožilo, saj bi oni, ki so prejeli skupno odvezo za smrtno grehe, morali pozneje prejeti zakrament pokore še individualno. Še bolj pa bi se pomnožilo prejemanje evharistije. Da bi bilo tako, priča praksa župnij, v katerih imajo redno občestveno obhajanje zakramenta pokore: pomnoži se posebno prejemanje sv. obhajila, pa tudi individualnih prejemov zakramenta pokore. Ali večkratna in temeljitejša priprava na prejem zakramenta pokore, ali pogostejše prejemanje zakramenta pokore in posebno pomnoženo prejemanje evharistije vodijo v moralni laksizem? Prepričan sem, da nihče na to vprašanje ne more odgovoriti pritrdilno.

2. vatikanski koncil je zahteval tudi obnovo oblike zakramenta pokore: »Obred in obrazci zakramenta pokore naj se tako spremenijo, da bodo jasneje izražali naravo in učinek zakramenta« (SB 72; naj pripomnimo, da prevod te konstitucije, ki ga je izdal Nadškofijski ordinariat v Ljubljani l. 1964, prevaja v gornjem tekstu latinski izraz »Paenitentiale« z izrazom »spovedovanja«, kar je seveda napačno). Po splošnem mnenju teologov bi naj po tej zahtevi dobil zakrament pokore bolj kulturni in eklezialni značaj. Skupna priprava na zakrament pokore in skupna odveza izražata ta značaj. Kako bi naj potem skupna odveza vodila v laksizem, če je v skladu z željami cerkvenega učiteljstva seveda pod določenimi pogoji?

Ne smemo pa tudi spregledati prakse prvega krščanskega tisočletja. Takrat se je odveza podeljevala pretežno skupno. Sv. Ambrož priča: »Sicut unum baptismi ita una paenitentia, quae tamen publice agitur« (De paenitentia 2, 10). Mašni obredi zahodne Cerkve pričajo potem, da je obstajala praksa podeljevanja skupne zakramentalne odveze za vse grehe. Ceremoniale Episcoporum (II, 39, 8, 50) vsebuje naslednji tekst: »Po homiliji naj diakon s sklonjeno glavo poje javno spoved... Končno škof odloži mitro, vstane in bere iz knjige...: ‚Precibus et meritis beatae Mariae Virginis et omnium Sanctorum misereatur vestri... Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum vestrorum, tribuat vobis omnipotens et misericors Dominus. Amen.‘« Kakor piše znani liturgični strokovnjak J. A. Jungmann, so škofje z gornjim obredom še v 10. stoletju na veliki četrtek **vsem vernikom podeljevali skupno odvezo**, po istem obredu pa so podeljevali odvezo malih in pozabljenih grehov tudi druge dni v letu in še po omenjenem stoletju (prim. Ephemerides Lit., 1966, 257—264. Kar je včasih delovalo odrešilno, to naj bi danes vodilo v moralni laksizem?

#### 4. Indirektne utemeljitve?

Morda skuša škofovska konferenca vsaj indirektno utemeljiti nepotrebno ali celo škodljivost skupne odveze pri nas s sklicevanjem na to, da je »dolžnost individualne spovedi po nauku tridentinskega cerkvenega zbora iuris divini«, dalje da »spada pripravljenost duhovnika za spovedovanje k bistvu duhovniške službe«, in še, da je »zakrament spovedi po načinu, kakor se deli v katoliški Cerkvi«, veliki božji dar, končno pa, da je »spoved trajno in neobhodno potrebno sredstvo krščanskega življenja«. Kaj reči k tem utemeljitvam?

Ko govorimo o dolžnosti individualne spovedi kot božjem zakonu, ne smemo pozabiti, da razodeti božji zakon bolj kot spoved zapoveduje spreobrnjenje in prejemanje zakramentov, posebno evharistije. Po nauku sv. pisma ni o tem nobenega dvoma. Individualna spoved bi bila končno ukazana samo kot sredstvo, spreobrnjenje in evharistija pa sta ukazani kot cilj. Zaradi sredstva, ki niti ni ‚conditio sine qua non‘, ne smemo preprečevati cilja. Za to nam je sijajen zgled že citirani kanon 856!

Še bolj kot pripravljenost duhovnika za spovedovanje spada k bistvu duhovniške službe skrb za to, da se verniki dobro pripravijo na prejem zakramentov, da jim pomaga k spreobrnjenju in da jim odpre vse legitimne možnosti za prejemanje zakramentov, posebno evharistije.

Še večji božji dar kot »zakrament spovedi« je zakrament pokore. Še mnogo večji dar je evharistija.

Če je »spoved trajno in neobhodno potrebno sredstvo krščanskega življenja«, sta to še mnogo bolj zakrament s spreobrnjenjem pokore in evharistija. Zato bi bilo treba pri odločanju za skupno odvezo ali proti njej upoštevati po-

trebnejše. Tako dela Kongregacija za verski nauk: »Individualna in natančna spoved ter odveza sta edini redni način, po katerem se verniki spravijo z Bogom in Cerkvijo, razen če fizična ali moralna nesposobnost opravičuje do take spovedi« (I).

### Sklep

»Mnenje« Škofovske konference Jugoslavije, »da pri nas za sedaj ni pogojev, omenjenih v točki 3 imenovanega dokumenta (Kongregacije za verski nauk), in zato ni razloga za delitev skupne zakramentalne odveze«, ni utemeljeno. Ne ozira se dovolj na posebne potrebe verskega življenja in pastoracije pri nas, je sad enostranskega pojmovanja zakramenta pokore in nezadostnega upoštevanja važnosti evharistije v življenju kristjanov.

Kar sem napisal, noče biti nič več kot snov za razmišljanje. Za odločitev posameznih ordinarijev glede uporabe skupne zakramentalne odveze bi pa moralo biti merodajno mnenje celote dušnih pastirjev. Zato bi naj le-ti obravnavali problem na dekanijskih konferencah ali v drugih forumih.

Če se pojavi res velika potreba po skupni odvezi, ordinarij mora dati dovoljenje zanjo, dušni pastir pa jo mora podeliti. Za to pričajo norme Kongregacije za verski nauk, ki so zgrajene na podlagi načela: ‚salus animarum — suprema lex‘. Pastoralno pa bi bilo zgrešeno podeljevati skupno zakramentalno odvezo brez temeljite priprave. Najboljša daljnja priprava je po našem mnenju občestveno obhajanje zakramenta pokore s posameznimi spovedmi.

Štefan Steiner

## Teilhard de Chardin o »večni ženskosti« in njegov pomen za naš čas

Če danes po svetu toliko pišejo in govore o Teilhardu de Chardinu, je prav, da se tudi pri nas vsaj nekoliko seznanimo z njegovimi mislimi; zlasti še zato, ker so neredko deležne zlorabljanja v tej ali oni smeri, in to v škodo zdravi teologiji, s tem pa tudi zdravemu krščanskemu življenju, ki mu mora teologija služiti vsaj posredno in na oddaljen način.

### I

Dva meseca pred večnimi redovnimi zaobljubami, 1. 1916, je Teilhard de Chardin spisal himnično prozo »Eternel Féminin«. Njegov redovni sobrat in osebni prijatelj H. de Lubac ji je napisal dokaj obširen komentar, ki ga je H. Urs von Balthasar prevedel tudi v nemščino, spredaj pa je dodal v nemščino prevedeno besedilo pesnitve same.<sup>1</sup>

Pesnitev in de Lubacova razlaga postavljata pred nas celostno sliko Teilhardovega pojmovanja čistosti in tudi vprašanja, ki so s tem v zvezi; posebej tudi Teilhardove misli o Devici Mariji, ki je »konkretizacija« in »najvišja uresni-

<sup>1</sup> Pierre Teilhard de Chardin, Hymne an das Ewig Weibliche, mit dem Kommentar von Henri de Lubac. Übersetzt von H. Urs von Balthasar. Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, 161 str.

čitev« ideala »večne ženskosti«, kakor zatrjuje Teilhard. De Lubacovo delo nam tudi sicer osvetljuje duhovno podobo Teilharda de Chardina, in sicer večkrat z drugačne strani, kakor pa nam ga prikazujejo neredki avtorji; ti večkrat prenašajo nekatere Teilhardove ideje, tako da bi pri tem človek res začel dvomiti, ali je bil Teilhard sploh pravi kristjan, medtem ko drugi spet kar vnaprej vobče odklanjajo Teilhardovo delo in morejo v kritičnem bravcu doseči približno isti odnos do Teilharda kakor njegovi brezpogojni proslavljavci. H. de Lubac je redovnega sobrata Teilharda dobro poznal; in tukaj daje besedo tekstom in dejstvom, ne pa vnaprejšnjemu hvaljenju sleherne Teilhardove misli, prav tako pa tudi ne kar vnaprejšnjemu odklanjanju.

Komentar pesnitve je razdeljen v 6 poglavij. — **Prvo poglavje** (»Priprava«) prikazuje ozadje nastanka pesnitve, njeno nastajanje in razvoj de Chardinovega pojmovanja čistosti. Razvojna misel je navzoča tudi v Teilhardovem pojmovanju čistosti, katere temelj je »večna ženskost«. »Večna ženskost« — pravi — je že v začetku pomagala Stvarniku, zedinjevala je prvine in jih oživila; postala je »ideal« človeku, ideal, ki vodi človeka od naravne predstave o ljubezni, tj. od egoistične ljubezni k ljubezni do vsega stvarstva in do Boga, do altruistične, nesebične deviške ljubezni. Deviškost je po Teilhardovih mislih moč, ki plava nad človeštvom ter ga privlači k sebi in tako k Bogu, v čigar naročju je, Vidimo torej, da je »večna ženskost pri Teilhardu nekaj takega, kar je v svetopisemskih modrostnih knjigah božja modrost.

»Večna ženskost« je večni »element zedinjevanja«, dozorevanja, poduhovljanja, »element čistosti«, ki preseva skozi stvarstvo. To počelo se je dovršilo in doseglo vrhunec v Devici Mariji (prim. zlasti str. 28). Marija je Teilhardu »biser kozmosa... kraljica in mati vseh stvari« (28). »Kristus se nam je razodel po tebi, Marija« (29). Mariji polaga Teilhard v usta: »Jaz sem srednica med Bogom in človekom, jaz sem tista, ki je pritegnila Besedo na zemljo, jaz sem očarala zemljo, da bi ji prinesla Boga. V meni, in ne v mesu, se slavi zaroka med svetom in stvarnikom. Jaz sem Devica Marija — Cerkev« (33). Tu je Teilhard našel svojo vodilno idejo: »Vsemogočno potuje poduhovljuječi žarek mojega čara... Komaj se je dvignil iz mesa, že osvetljuje s svojimi poševnimi žarki lepoto umetnosti, znanosti... Vedno bolj, bo vse to minevalo. Preostala bo nekega dne le — večna ženskost, to je: zedinjajoči čar totalnega Kristusa« (34).

V **drugem poglavju** z naslovom »Pesem ljubezni« H. de Lubac analizira Teilhardovo pesnitev in pokaže na njene vire, ki so vplivali posredno ali neposredno. Poleg idej sv. pisma gre za neki vpliv Platona, zlasti njegovega »Symposiona«, dalje Nikolaja Kuzanškega, deloma Goethejevega Fausta, posebno pa Dantejeve Beatrice iz »Božanske komedije«, a tudi nekaterih idej ruskega Newmana, tj. Vladimira Solovjeva. — Kakor je v Knjigi modrosti modrost tista, ki govori, tako pri Teilhardu govori Beatrix — »večna ženskost«. »Jaz sem privlačna moč vse sedanjosti in njenega brezštevilnega smehljaja. Jaz sem pot k skupnemu srcu stvarstva... K srcu, ki me je sprejelo, ki se mi je darovalo in je bilo sprejeto od vsega stvarstva« (37). — Ves drugi del himne je hvalnica Kristusovemu delu, katerega je večna ženskost poustvarjala lepše, kakor je bilo prej narejeno, in ga usmerjala nasproti višji rodovitnosti. »Odslej sem deviškost. Devica je še vedno žena in mati: to je znamenje novih časov« (37). »Jaz sem Cerkev, Jezusova nevesta. Jaz sem Devica Marija. Mati vseh ljudi... Nezaznavno drsi žariščna točka moje privlačnosti k polu, h kateremu se ste-kajo vse steze duha... V meni vas čaka Bog!« (37).

**Tretje poglavje** obravnava Teilhardove poznejše misli, ki se prav tako nanašajo na idejo »večne ženskosti«. Predvsem prikazuje Teilhardov pogled na zakon, ki je ena od oblik ljubezni. A Teilhard poudarja, da se ljubezen med možem in ženo ne sme izolirati in se zapreti vase, ampak mora biti odprta



navzven, k »skrivnostnemu vsiljivcu«, ki bo izpopolnil njuno ljubezen in njuno osebnost. Ta »skrivnostni vsiljivec« je Bog. — Izrazite eshatološke razsežnosti pa ima po Teilhardu (deviška) čistost, ki je še bolj stvariteljska kakor pa vzorna zakonska zveza in bolj odprta v smeri k ljudem in k Bogu.

Ljubezen je najbolj notranja prvinam sveta, ki jih med seboj privlači in združuje. Je središče središča (55). Ljubezen je tako rekoč »najgloblja kri duhovne evolucije«, je »svojevsestna energija kozmogenez« (56). De Lubac pravi, da je vse Teilhardovo delo nekak poskus, kako raznovrstno resničnost ljubezni dojeti v njenem bistvu in pravilno orisati njeno zgodovino« (57). Ena takih vrst ljubezni je tista ljubezen med možem in ženo, ki nujno mora pustiti odprto pot v prihodnost. »Ne da bi ljubezenska dvojica stopila sama iz sebe, dobi ravnotežje v tretjem, ki leži pred njima.« Ne gre le za otroka. »Skrivnostni vsiljivec«, ki njuno enoto utrjuje in napravlja rodovitno, je »zadnji cilj, popolno središče«; on bo »rešil in izpopolnil ne samo njun rod, ampak tudi njuno osebnost. Kajti resnično teži vse življenje za tem, da doseže dohod do višje osebnostne dopolnitve; osebnost pa se dovrši samo v Bogu. Tako moramo razumeti ljubezen kot eno samo trodelno funkcijo: mož, žena, Bog« (60). Bogu moremo torej reči tudi zedinjajoči člen, brez katerega sta lahko dva (navidezno) »ljubeča se« človeka samo priklenjena drug na drugega. Naša ljubezen se mora predati »totalni amorizaciji« sveta, ki se uresničuje po Kristusu, v njegovem srcu, ki je sposobno »vse objeti in vsemogočno pritegniti v svoj plamen«. — Večina Teilhardovih tekstov kaže dvigajočo se pot ljubezni: kako se ljubezen iz elementarnih pojavov izvije, dvigne in poglobi. Največja njena naloga je kot delujoče bistvo vsega duhovnega delovanja stremeti za tem, da bi postala glavni del tega delovanja, da bi ga končno zedinila v edino najvišjo obliko — »sola caritas« (61).

Že prvotne religije so postavljale čistost na zelo visoko mesto. Bila jim je zmagoslavje duha nad navadno spolno privlačnostjo. V resnici človek čuti, da je v čistosti-devištvu nekaj več kakor le samoobvladovanje; in Cerkev je kot varuhinja in oznanjevalka evangelija ta človeški čut ohranila (64). — Vendar moramo priznati tudi obstoj težnje po zakonskem življenju, po fizični ljubezni. Ravno stvariteljska »preokrenitev« (»retournement«) je pri Teilhardu izraz, ki označuje prehod od fizične k tisti duhovni ljubezni, ki je po njegovem mnenju edina ljubezen v Bogu in za Boga. Temu bi mogli reči »spreobrnjenje«. A naravne moči še vedno ostanejo, čeprav delujejo zdaj zelo drugače kakor v fizični ljubezni (82). Na tak način »človeške strasti niso nekoristne za dosego nebeskega Jeruzalema« (107).

Čista ljubezen, izvirajoča iz Boga, je edinstvena energija, ki vzbudi v človeku konkretno ljubezen do drugih ljudi, je ljubezen, ki je res vesoljna in posvečena. Stvarna možnost ljubezni do soljudi in do Boga se kaže skozi vso krščansko zgodovino. »Kolektivno (skupno) srce ljubezni, ki se je nekoč pojavilo na svetu, nedvomno žari tu in sedaj v srcu božje Cerkve« (120). Nikakor ni ta ljubezen nedejavna, trpna. Vedno je v dialektiki, gibanju. Človek se bojuje in se bo bojeval; to je zanj nuja, ki je ne sme potlačiti, kakor si nekateri želijo; le da se bo ta »boj dvignil nad samega sebe...« Ljudje se bodo morali končno odločiti, da se bodo skupaj bojevali »za isto stvar, ki zedinja njihov napor, namesto da bi se razdvajali« (104).

**Četrto poglavje** nosi naslov »Dinamična analogija«. Govori nam o Teilhardovem pojmovanju analogije, brez česar njegovega miselnega sveta ne moremo razumeti.

**Peto poglavje** z naslovom »Preoblikovanja ženskosti« prikazuje, kako je ideja »večni ženskosti« pri Teilhardu pozneje dobivala marsikatero novo potezo, ne da bi se oddaljila od prvotnega jedra. — Teilhard polaga v usta »ženskosti«: »Kdor gre za Jezusovim klicem, mu ni treba izgnati ljubezni iz



srca. Nasprotno, ostati mora bistveno človeški. Zato me še vedno potrebuje: da napravim njegove sposobnosti občutljive in da v njegovi duši vzbudim strast po božanskem...» »Naj je Platon še tako čutil pomen čiste ljubezni, odkril ga je šele Kristus« (126). Teilharda mnogokrat zaposluje ideja o popolnem sublimiranju človeške ljubezni. To misel naslanja na možnost »prodora materije v duha«, dvignjenja materije na duhovno raven (12). — Med spisoma »Razvoj čistosti« (»L'Evolution de la Chastété«) in »Večna ženskost« (»L'Eternel Féminin«) je neka razlika. V prvem spisu je ustrezno naslovu obdelano samo poduhovljanje ljubezni, osvoboditev ljubezni od mesenosti. V »Večni ženskosti« pa je kozmični vidik odprt brezmejno, a tudi človeška perspektiva je širša. Ker »privlačnost ženskosti« stoji na praizvoru vseh dejavnosti, mora sedaj »ideal ženskosti« vršiti prav tako svoje delo sublimiranja pri vseh teh dejavnostih in ne le v ljubezni. Pod njenimi čari se vrši napredujoča poduhovljenost; pripravljala se enota v višji točki. »Nezaznavno drsi žariščna točka moje privlačnosti k polu, da bi vse smeri duha konvergirala... Prizma mojega čudodelništva, razsuta kakor nakit nad stvarstvom, zganja svoje konce počasi skupaj... Kmalu ne bo zanj (za človeka) nič drugega več kakor le Bog v nekem popolnoma deviškem Vsem« — Bog, ki je popolnoma »deviška vsemogočnost« (129), tj. absolutno nesebična ljubezen, ker ničesar izven sebe ne potrebuje za dopolnitev samega sebe. — Ne moremo reči, da so za doseg tega cilja v človeku močna čustva (passions) nepotrebna. V tem pogledu tudi Teilhard z Émilom Bréhierom trdi, da kristjani »niso nikakršni grški filozofi v kontemplativni odmaknjenosti od sveta. Jemljejo ga strastno (paziti je treba na to, da francoski izraz passion ne pomeni neke neurejenosti, kakor je to običajno pri slovenskem izrazu danes, medtem ko je nekoč ta izraz pomenil še nekaj etično indiferentnega) in strasti ne razumejo kot eno od nižjih sil življenja in duha, ampak jo postavljajo med vodilne sile veseljstva« (134). V nadnaravnem kraljestvu strast ni zamorjena, ampak dvignjena na višjo raven.

**Šesto** (in zadnje) **poglavje** ima naslov »Zastrta Devica« (La Vierge voilée). Tu gre posebej za Teilhardovo gledanje na Marijo. »Univerzalna« ali »večna« ženskost je simbol Marije, ki je pa ne moremo prav razumeti brez Kristusa. Čistost, ki je Teilhardu »resničen vdor Razodevavca v svet«, je v polni meri utelešena v božji Materi Mariji. — Marija Teilhardu ni posebljena univerzalnost ali slovstvena personifikacija (posebljenje) oziroma alegorija; niti ni simbol univerzalne ženskosti — kakor bi nekateri hoteli dopovedati —; nasprotno, univerzalna ženskost je simbol Marije in le kot tako jo moramo razumeti. — Jezus, brez katerega ne moremo razumeti Marije, je oseba v najvišjem pomenu besede. »Sam Bog se nam daje v Kristusovem učlovečenju. Kristus ni niti individuum med drugimi, kajti on je Bog v osebi, kateri se mi ne moremo primerjati; niti ni Kristus norma kot neko splošno bitje; Kristus je marveč edinstven. Kot pravi Bog je Kristus »concretum universale« (151). Zato Kristusu lahko rečemo univerzalna oseba, kajti Kristus je v najvišji meri oseba. — Pri tem se moramo zavedati, da je Teilhardov nauk realizem, in sicer »osebni realizem«. Seveda pa je Teilhard po de Lubacovi trditvi imel »posebni čut za univerzalnost tako razvit, da končno ni mogel nič več ceniti razsežnosti, ki ni imela vesoljnega razpona« (152).

»Središče in vez skupnosti monad, ki hočejo zgraditi popolne ljudi,« pravi Teilhard, »je univerzalni Kristus,« in to zaradi tega, ker je on najprej učlovečeni Bog, Bog-človek, Jezus, ki je rojen iz Device. **Devica pa je** — in v tem obstoji izvirnost Teilhardove mariologije — **notranje povezana z univerzalnimi in personalnimi (osebnostnim) delovanjem Sina.** Razumeti to povezavo, pripominja de Lubac, pomeni »univerzalizirati Marijo« in obenem razumeti, kako v resnici edinstvena je, res »Virgo singularis« (153). — Ker je po Teilhardu v Mariji

uresničeno vse »čisto bistvo ženskosti«, ji gre seveda **podobna univerzalnost kakor Kristus**. — Teilhard vidi v Mariji »nujno voditeljico v nebesa« (156); seveda pa je nima za kako boginjo. De Lubac pripominja: »Marija je stvar kakor mi. Gledana v njenem zemeljskem liku, v njeni zemeljski bitnosti se nam kaže predvsem dovršen vzor tistega, kar mora biti stvar pred Bogom. Pri skrivnostih njenega brezmadežnega spočetja in oznanjenja — pravi Teilhard — naj občudujemo njeno vero, čistost, ponižnost, zvestobo, molčečnost, te ,neomajne kreposti, ki so bistveno marijanske« (157).

Posebno je **Marija vzor kontemplativnim ljudem**, o katerih imajo premnogi napačno podobo. Teilhard piše l. 1917: »Če kontemplativca vidijo nepremičnega, v trpljenju ali v molitvi, mislijo nekateri, da je njegovo delo mrtvo ali da je zapustil resnični svet... Kakšna zmota! Nič ne živi in ne deluje intenzivneje v svetu kakor čistost, ki je kakor brezmejna luč med vsem ostalim in Bogom. Skozi njeno tiho pozornost se zliva stvariteljski val, nošen od naravnih kreposti in od milosti. Kaj je Marija drugega?« (158). Čistost ni nedelavnost, je marveč »notranja napetost duha v smeri k Bogu«, je kljub vsemu »**bistveno aktivna krepost**, ker osredotoči Boga v nas in v tistih, ki so pod našim vplivom. V »Milieu divin« (str. 167) Teilhard poudarja, da se »notranja napetost duha v smeri k Bogu zdi nevažna samo tistemu, ki išče, kako bi v človeški množici nakopičeno količino energije izračunal«. — »Toda če bi bili zmožni ,nevidno luč' prav tako dojeti kakor oblake, blisk ali sončne žarke, tedaj bi se nam prikazale čiste duše na tem svetu že samo s svojo popolno čistostjo tako močno dejavne kakor snežni vrhovi, katerih nedotakljive višine neprestano izdihavajo za nas neoprijemljive moči visokih atmosfer« (Milieu divin, 167).

Bolj ko katera koli stvar je Marija uveljavljala takšno »dejavno moč«. V Mariji »se zlivajo vsi načini nižjih in bolj nemirnih dejavnosti v eno samo izžarevajočo moč: Privlačiti Boga, sprejemati ga in se mu dajati, da nas prešinja. Vsi, ki so Mariji v tem podobni, so si ,izvolili najboljše del« (158). Kot »biser kozmosa« je Marija »stična točka kozmosa z učlovečeno osebo Absolutnega«. Tako je Marija resnično del tega sveta. In vendar ima kot »večna zarja« svoje mesto »nad svetom in nad Cerkvijo«. Od trenutka učlovečenja naprej je neločljiva od svojega Sina. Tako Mariji pripada »kozmično mesto« in posebna naloga v »kristični evoluciji« ali »kristogenezi«, to se pravi v razvoju veseljstva v smeri k dopolnitvi v Kristusu,<sup>2</sup> dopolnitvi, ki bo dosegla polnost ob drugem Kristusovem prihodu; gre za razvoj sveta, ki je od Kristusa uresničevan, prešinjani in oživljan, gre za veličastno graditev Kristusovega skrivnostnega telesa, o kakršni govori sv. Pavel. Marija je udeležena pri »dinamičnem vplivanju« (»Influence dominatrice«) svojega Sina na materijo in celotno veseljstvo; Marija skupaj »s svojim Sinom in zanj ustvarja ,dokončno središče' nove zemlje« (159). Saj sta Mati in Sin po Teilhardovem gledanju neločljiva.

## II.

V francoskem izvirniku je de Lubacova knjiga mnogo obširnejša.<sup>3</sup> Medtem ko v nemškem prevodu obsega le komentar k Teilhardovi himni »L'Éternel Féminin« — in besedilo s prevodom, medtem ko tega besedila v francoski

<sup>2</sup> Kaj pri Teilhardu pomeni »kristogeneza«, o tem glej dr. Anton Trstenjak, Pierre Teilhard de Chardin in njegov svetovni nazor, v: Nova pot 18 (1966) 165—234, zlasti 201—216.

<sup>3</sup> Henri de Lubac SJ, L'Éternel Féminin, étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin suivi de Teilhard et notre temps. Aubier-Montaigne, Paris 1968, 338 str.

knjigi ni — pa francoski izvirnik poleg komentarja, ki sestavlja 1. del knjige, vsebuje še 2. del, posvečen témi »Teilhard in naš čas« (str. 219—336).

Tudi ta 2. del je H. de Lubac razdelil na 6 poglavij z naslovi, ki že sami kažejo na aktualnost vprašanj, postavljenih v odnos do Teilharda de Chardina: Prenova; Kriza; Osební Bog; Jezus Kristus; Kristusova Cerkev; Izročilo in pokorščina.

Naj bodo omenjene le nekatere stvari, ki morejo odpraviti »desna« in »leva« nesporazumljenja o Teilhardovi miselnosti.

1. »**Teilhardistični optimizem**«, ki si ga od Teilharda nekateri izposojajo, kakor da bi bil res Teilhardov in krščanski, je — tako zatrjuje de Lubac — velika zmeta in zloraba. »Teilhard de Chardin nikoli ni predvideval zemeljske prihodnosti v idiličnih barvah; Teilhard ni pestoval utopije sveta, ki naj bi ga zgradil ‚kot udobno bivališče‘; nikdar tudi ni mislil, da bo evolucija naravno privedla svet do drešenja. Izrazil je svoj gnus nad miti zlate dobe.<sup>4</sup> Prav nič ne bomo razumeli njegovega nauka, če z ene strani odstranimo transcendentno eshatološko perspektivo, z druge strani pa središčno upoštevanje svobodnosti, ki vključuje vedno aktualno nevarnost za propad« (224). — L. 1950 je Teilhard zapisal: »Čim bolj leta minevajo, Gospod, tembolj sem mnenja, da v sebi in okoli sebe prepoznavam, kako je velika skrivna zaskrbljenost modernega človeka mnogo manj ta, da bi se prepiral za posest sveta, kakor pa skrb za najdenje sredstva, kako ubežati iz sveta. Prevzema ga tesnoba, ker se čuti zaprtega v kozmični krogli (Bulle cosmique), ne toliko prostorsko kolikor ontološko...« (225). Kako nekaj dragocenega in velikega je »vedeti, da nismo zaprti v ječo, — vedeti, da nekje obstoji izhod, in zrak in luč, in ljubezen, nekje onkraj smrti...!« Tisto rojstvo »nove zemlje«, na katerega navsezadnje Teilhard upa, po njegovih mislih ni preprosto učinek zgolj notranje svetnega, zgolj imanentnega preoblikovanja vrste; Teilhard tega rojstva ne postavlja v časovno prihodnost; to bo marveč »nov začetek, v popolni novosti« — to bo prihod »duhovne realnosti, ki jo bodo oblikovale izvoljene duše«, združene v božji domovini, kakor pravi Teilhard v delu iz l. 1952 (225).

V uvodu prvega spisa, kar jih imamo od njega, tj. »Vie cosmique« iz l. 1916, pravi Teilhard de Chardin: »Te vrste pišem..., ker ljubim vesoljstvo, njegove tajne, njegove nade, in ker sem se istočasno posvetil Bogu, edinemu Izviru, edinemu Izhodu, edinemu Cilju.« In to je — pripominja de Lubac — Teilhard na ta ali oni način ponavljal skozi vse življenje, do konca. Vedno je v »veličastvu Vesoljstva« prepoznaval »prvenstvo Boga« (227). Naslanjal se je na »substanco krščanske vere«, kakor sam pravi; in kazal nam je tak pogled na prihodnost, ki je tuj naturalizmu zgolj človeškega spopolnjevanja in ki nas same rešuje vseh sterilnih pesimizmov in vseh »progresističnih blebetanj« (izraz J.-M. Domenacha) leve in desnice (228).

Ne gre za to, pravi de Lubac, da bi tu podajali apologijo v prid Teilhardove osebe. Gre za resnično »prenovo« Cerkve danes. In tu nam pove Teilhard: »Udeleževati se prizadevanj in téženj svojega časa nima nič opraviti z udeleževanjem pri slabostih in predsodkih, na katere vsepovsod naletimo. To udeleževanje nas stalno naganja k odporu ali k novosti«, k odporu zoper zlo in k težnji po resnični novosti, kakor se nam pokaže v luči pristne vere (230).

2. V poglavju o »**Krizi našega časa**« pravi de Lubac, da je zelo važno prisluhniti Teilhardu de Chardinu zlasti zaradi tega, ker tako močno naglašá prav tisto, kar se danes ponekod tudi pri kristjanih razkraja. V kratkem »Uvodu v krščansko življenje« je Teilhard zapisal besede, ki nam morejo biti vodilo:

<sup>4</sup> Gl. npr. T. de Chardin, *La fin de l'espèce* iz l. 1952: Oevres, t. 5, 394 sl.; isti, *La Planétisation humaine* iz l. 1945: t. 5, 174.

»Trojna vera je potrebna in zadostna za utemeljitev krščanskega življenja in ravnanja: 1. Vera v človeka poosebljajočo Osebnost (Personalité personnaliste), Boga, ki je ognjišče sveta (foyer du Monde). — 2. Vera v božanstvo zgodovinskega Kristusa (ne le preroka in popolnega človeka, ampak takega, ki je predmet ljubezni in adoracije). — 3. Vera v realnost debela Cerkve (Phylum Eglise), v kateri in okoli katere Kristus dalje razvija v svetu svojo celotno osebnost« (245).

De Lubac tudi navaja O. Cullmanna, ki je v decembru 1965 na konferenci v Rimu dejal, da bi »bilo obžalovanja vredno, pustiti reakcijo zoper lažnivo prenovo tistim, ki se upirajo sleherni prenovitvi, kajti njihove reakcije so vedno zgrešene« (244). Dobro si je zapomniti tudi besede, ki jih je izrekla l. 1966 znana psateljica Madelaine Delbrêl in ki so le v navideznem nasprotju z dejstvi, gotovo pa v nasprotju z našo preveč površinsko logiko: »Svet, ki se razkristjanja, se — tako se vsekakor zdi — od znotraj najprej sprazni Boga, potem božjega Sina, nato tega, kar božji Sin podeljuje svoji Cerkvi; in mnogokrat se površje zruši nazadnje« (v spisu »Nous autres, gens de la rue«, Seuil, Paris 1966, 29) (244). — Danes smo priča, kako se mnogokje uveljavlja »demisija« in dezerterstvo krščanskega razumništva in umovanja; priča smo, kako cerkveni ljudje (kler) brez zadostnega premisleka, komu govorijo in kako bodo poslušavci to razumeli, drzno mečejo besede in ideje, ki nimajo pravega smisla, npr. trditve o »desakralizaciji vere«. In tako nastaja »čudovito poplitvenje krščanstva« (beseda P. Gannea), ki se samo ima za zadnjo besedo napredka. Marsikaj je takega, kar more postati za premnoge smrtna bolezen. Tako je neki anglosaksonski opazovavec pred kratkim ugotovil, da je prej mislil: Edino katoliška Cerkev bo zaradi svoje trdne strukture (uredbe) ušla splošni krizi naše generacije, a sedaj — pravi — ni več tako: »This in no longer so«, in tako nastopa strašno vprašanje: »Ali bo katoliška Cerkev sama sredi ljudi ostala priča Boga; ali pa bo postala antropocentrična družba?« Nekaj retorike je sicer v tem stavku, toda stvarnost je v živo zadeta, pripominja H. de Lubac (237 sl.).

Zlo, ki danes ogroža vesti, ni več zlo odpada na podlagi zaverovanosti v imanenco, v golo tostranstvo — »apostasie par immanence« —; danes gre marveč za mnogo hujšo nevarnosti, za nevarnost »imanentnega« odpada — »apostasie immanente«; to se pravi za odpad na ta način, da se rana in kuga nevere ter nezvestobe Bogu naseli v samem srecu Kristusove Cerkve (239). — De Lubac pa k temu pristavlja, da naše upanje ni načeto. Verujoči človek nikdar nima razloga, da bi se predajal pesimizmu, tudi tedaj ne, ko je mnogo razlogov za bridkosti; za kristjane so prav časi krize posebej časi upanja. Saj ve tudi to, da spreobrnjenja napravljajo manj hrupa kakor pa dezerterstva; da so sadovi molitve in ljubezni manj »hvaležen« predmet lepih govoranc kakor pa teorije o medosebnostnih odnosih; da božje kraljestvo ne prihaja na ta način, da bi vzbujalo pozornost in da se proces očiščevanja vere v mnogih vesteh uresničuje na bolj učinkovit način, bolj obetajoč v pogledu na prihodnost, kakor pa bi se dalo razbrati iz določene vrste slovstva (240). In to je mnogokrat poudarjal ravno Teilhard de Chardin. Zavedal pa se je, da je treba za uresničenje prihodnosti tudi z naše strani nekaj temeljitega napraviti. In sam je dejal, da ne smemo dopustiti »sofizma, ki bi bil v tem, da bi spodjedal trdne temelje krščanske vere pod pretvezo, da hoče pripomoči k napredovanju širjenja te vere« (249).

V 2., 3. in 4. poglavju navaja de Lubac Teilhardove misli k zgoraj navedenim trem temeljnim resnicam krščanstva: Osebni Bog, Jezus Kristus (kot pravi božji Sin), Kristusova Cerkev.



3. A naj navedemo nekatere misli iz zadnjega, tj. 6. poglavja, ki ima naslov »Tradition, obéissance«, »**Izročilo in pokorščina**« (320—336).

Cerkev je po Teilhardovem pojmovanju praktično neprestano izročilo; in hkrati živa avtoriteta, vedno aktualna. Zaveda se, da se ni mogoče lotiti ničesar dobrega v verskih stvareh, kar bi se ne vcepilo ob svoji uri v kontinuiteto tega izročila in kar ne bi končno prejelo soglasje cerkvene avtoritete. To je bila bistvena Teilhardova misel, globoko v njem zakoreninjena. Bil je, pravi sam, »absolutno prepričan«, da je v zakladu, ki ga hrani Cerkev in ki v naročju Cerkve postaja vedno bogatejši, »neskončno več resnice kakor v vseh naših poenostavljajočih filozofijah«. Praksa Cerkve, trdna podlaga, »grajena skozi dva tisoč let krščanske izkušnje« (Milieu divin, 26), je zanj »osnovni terén, najbolj trden, tak, da ga vse filozofije morejo le ilustrirati z večjo ali manjšo verjetnostjo«, je Teilhard zapisal v pismu filozofu Blondelu 1. 1919

Ko se Teilhard poteguje za nauk o »univerzalnem Kristusu«, noče s tem prav nič spremeniti nauka, prejetega od apostolov, niti mu pravzaprav karkoli dodati. Pač pa — tako pravi — »želim z vsemi svojimi močmi, da bi vse prvine resnice, ki so v Cerkvi predmet vesoljne vere in priznavanja, resnice o vesoljnem delovanju in navzočnosti Boga in Kristusa, bile skupno upoštevane, in to brez prikrajševanja« (322).

V pismu p. Valensinu z dne 29. 6. 1926 je zapisal: »Če bi naj uporabil besedo, ki more imeti nesprejemljiv pomen, bi rekel: čutim se hiperkatoličana.« S tem je hotel označiti svoje nasprotje do določene miselnosti »krščanskega sveta«, ki je preveč zagledan vase — preveč oddaljen od sveta ali pa preveč posvetnjaški. V bistvu je Teilhard s tem hotel povedati isto, kar je kardinal Newman imenoval »katoliško polnost«. Svoje življenje je Teilhard hotel posvetiti »službi univerzalnemu Kristusu«, to se pravi, kakor takoj pristavlja (v pismu 22. 9. 1954), delovanju »v absolutni zvestobi Cerkvi«. »Odločen sem, da rajši vse žrtvujem, kakor pa da bi se v sebi ali okoli sebe dotaknil Kristusove integritete«, je 8. 10. 1933 pisal p. H. de Lubacu (324 sl.). — V pismu 26. 7. 1917 govori o »Ecclesia quaerens« (iščoča Cerkev), ki pa »mora biti pod kontrolo Ecclesiae docentis«. V zapisku junija 1925 pravi: »Krščanski organizem je bolj važno rešiti kakor pa moj osebni in neposredni uspeh« (326). — Ko je Rim cenzuriral knjigo p. Rousselota »Les yeux de la foi« in pokazal na njene zmote, je Teilhard pisal p. A. Valensinu: »Čas in pokorščina bosta bolj zares izvedli tisto, kar je nesmrtnega in bistveno krščanskega v cenzuriranih idejah« (327). Mgr. Brunu de Solages pa je zatrdil v pismu 1935: »Srečni smo, da imamo avtoriteto Cerkve! Prepuščeni sami sebi — do kod bi se upali iti brez smeri?« (329). V duhovnih vajah je 2. 12. 1939 zapisal: »Tako malo sem pripraven za to, da bi pripadal nekemu organizmu (corps)... In vendar je bilo to zame tako odrešilno!« (329 sl.).

Ko so bili zanj osebno trenutki najtežji, je 10. 6. 1925 zapisal v svoj dnevnik: »Ločiti se ni krščansko« (»Se séparer n'est pas chrétien«). 28. 6. 1925: »Če bi zapustil Cerkev, bi se neskončna Lepota, ki me priteguje, razkadila v neoprijemljiv dim« (332 sl.). — Ko je maja 1933 dobil ponudbo, da bi predaval na »Institutu paleontologije človeka« v Peking, a mu je njegov general iz Rima zapovedal, naj se ne poteguje za to mesto, je Teilhard 4. 6. 1933 iz Pekinga pisal A. Valensinu, da je bil zaradi tega nemiren samo pol dneva, ker meni, da bi bilo to mesto sredstvo za njegovo plodovito dejavnost; navsezadnje pa, pristavlja, je prav, »saj me je misel strašila in oslabiljala... All right!« (324). — Ob tej priliki kakor ob drugih je ostal zvest temu, kar je nekoč zapisal: »Ves napredek v Cerkvi se uresničuje s skupnim iskanjem, združenim z molitvijo (par une recherche priante et commune).« 25. 9. 1947 je sporočil svojemu generalnemu predstojniku Janssensu: »Preveč sem prepričan (in to bolj in bolj),



da se svet ne more dovršiti brez Kristusa in da Kristusa ni brez zvestobe Cerkev; zato pa nisem mogel čutiti niti najmanjšega omahovanja ob naznanilu Vaše odločitve. Upam le, da mi bo Gospod pomagal zvesto najti mojo pot v psihološko težkem položaju» (334). Ostal je vedno pri tistem, kar je zapisal že l. 1918: »Z zvestobo čakati na božjo uro!« V Milieu divin (165—177) je razpravljal o tem, kako je zvestoba skupaj s čistostjo in vero ena izmed treh sil, ki uveljavljajo »sleherni posamezni napredek božjega območja«. Isto misel je izrazil svojemu generalnemu predstojniku 17. 10. 1951: »V resnici (in ravno v moči celotne strukture moje miselnosti) se danes čutim bolj neozdravljivo povezanega s hierarhično Cerkvijo in s Kristusom Evangelija, kakor sem bil kdaj koli v svojem življenju« (335).

Bil je zvest tisti črti ravnanja, ki si jo je napravil že v prvih časih svoje intelektualne dejavnosti in ki se je spominja v svojem dnevniku 29. 6. 1925: »Sv. Peter — ‚Modicae fidei‘. — Obnoviti svojo ‚zaobljubo‘ Telesu Našega Gospoda, da bom razvijal (trud), da bom prenašal (vera), da ne bom nikoli popustil (Cerkev)!« (335).

H. de Lubac končuje svojo knjigo z navedbo angleškega avtorja B. Tawersa, ki je v svoji knjigi o Teilhardu de Chardinu (iz l. 1966). zapisal kot svoj bistveni vtis: »Tisti, ki v naših dneh skušajo ‚podanašnjiti‘ krščanstvo (‚bring Christianity up to date‘) s tem, - da zametajo ustaljeni nauk, in v prizadevanju za sodobni (povsem začasni ravno zaradi ‚sodobnosti‘) način izražanja uničujejo temelje krščanske vernosti, tistim bi zelo koristilo, če bi skrbno preučevali življenje in dela tega jezuitskega znanstvenika, ki je bil tako velikokrat kritiziran kot poglavar heretikov dobe (the arch-heretic of the age). Način, kako je on sprejemal omejitve, ki so mu bile naložene . . . , je vsekakor nauk za nas vse« (335 sl.).

De Lubacova knjiga je vredna pozornega študija. Daje nam vpogled v resnično miselnost T. de Chardina in nam pomaga zajemati iz njegovega dela dragocene in izredno rodovitne ideje za tisto pristno prenovo teologije in oznanjevanja, kakršna je danes nujno potrebna. Če nekateri ponekod na ta ali oni izraz, na to ali ono Teilhardovo misel, iztrgano iz celote, gradijo nekaj takega, kar je veliko bolj podobno gnozi kakor pa na božjem razodetju temelječi teologiji (ki mora biti »intellectus fidei«), nas to nikakor ne sme spraviti v apriorno sovražno stališče do Teilharda in nam ne sme zapreti oči za vse tisto, kar moremo pri njem najti resnično plodovitega za naš čas. Po pravici je dejal J. Daniélou, tudi on redovni sobrat Teilharda de Chardina: »Protestiram zoper nekatere oblike anti-teilhardizma. Dovolj imamo fanatizmov na katerem koli bregu. Biti inteligenten pomeni spoznavati realnost in ne postavljati sistemov nasproti sistemom. Kjerkoli najdem to realnost, se je v trenutku, ko je to res realnost, oklenem . . . Tudi če je moj nasprotnik tisti, ki pove kaj resničnega, je razumno priznati, da je to resnično. Danes smo v nevarnosti, da pozabimo na to, da je razumnost v temle: priznavati neizčrpnost realnosti in ne delati po refleksih strasti.«<sup>5</sup> — In lahko k temu pristavimo: To zahteva od nas ne le naravna razumnost, ampak tudi tista »popolna postava svobode« (Jak 1, 25), ki ji pravimo Kristusov evangelij.

A. Sorč — A. Strle

<sup>5</sup> Jean Daniélou, La crise de l'intelligence, v: Seminarium 12 (1970) 313.

**Studia moralia, IX**, Roma (Academia Alfonsiana) 1971, 370 str.

Deveti zvezek zbornika *Studia moralia*, ki ga izdaja Academia Alfonsiana v Rimu (Institutum superius theologiae moralis) je posebej posvečen 100-letnici proglasitve sv. Alfonza Liguorijskega za cerkvenega učitelja (3. marca 1871). Zato nekateri avtorji posegajo v zgodovinsko ozadje, v katerem je sv. Alfonz živel in učil, drugi pa obravnavajo današnja moralna in pastoralna vprašanja v luči Alfonzovega nauka. Zbornik obsega poleg slavnostnega govora kardinala G. M. Garroneja še deset razprav, bibliografijo o moralni teologiji sv. Alfonza za leta 1938—1971 ter kroniko Akademije Alfonzijane.

Kardinal **G. M. Garrone** se je kot prefekt kongregacije za katoliški pouk udeležil slovesnosti na Akademiji ob 100-letnici proglasitve sv. Alfonza za cerkvenega učitelja in je ob tej priložnosti imel govor o pomenu Alfonzovega učiteljskega naslova (9—23). Značilnost in vrednost Alfonzove dejavnosti je v tem, da je s svojim teološkim in pastoralnim delom živo posegal v tedanje razmere. Proti strogi janzenistični mentaliteti in nauku je s svojimi znanstvenimi in praktičnimi deli vplival ljudem pogum in zaupanje v Boga, v njegovo usmiljenje ter v možnost opravičenja in odrešenja, ki ga je mogoče doseči le v Bogu. Teologija sv. Alfonza se odlikuje po tem, da je močno zasidrana v svetem pismu, tradiciji in cerkvenem učiteljstvu, hkrati pa je blizu vsakdanjim praktičnim pastoralnim vprašanjem, kajti sv. Alfonz je bil velik teolog in pastoralist, ki je oznanjal evangelij zlasti nevednim in zapuščenim, vodil misijone in bil neutruđen spovednik. Zgodovinar **L. Verecke** v svoji razpravi (25—57) utemeljuje pomen Alfonzovega učiteljskega naslova v luči zgodovine moralne teologije. Sv. Alfonz je znal najti med rigorizmom in laksizmom tedanje dobe izhod v probabilizmu naglašujoč tako važnost in vpliv božje milosti kot tudi delež človekove svobodne volje, njegove vesti ter osebne odgovornosti.

V najdaljši razpravi zbornika (59—115) razmišlja **D. Capone** o človeškem in krščanskem realizmu v moralni teologiji sv. Alfonza. Svetnik je imel izreden posluš in čut za človeka, zato je zametaval juridizem in legalizem tedanje dobe. Zlasti je ta realizem prišel do veljave v pojmovanju zakramenta sv. pokore. Spovednik se mora potruditi, da bo penitenta razumel, mu skušal pomagati k pravemu in postopnemu spreobrnjenju. Ne sme pa spovednik biti le čuvar zakona ali moralnih principov. Bog je usmiljen, tudi človek naj bo usmiljen. **S. Maiorano** (117—148) poudarja praktično vrednost moralne teologije sv. Alfonza. Njegova teologija ni le dociranje, ampak hoče pokazati pot k popolnosti. Temelj popolnosti pa je Kristusova milost, ki jo mora človek ohranjati in mora v njem rasti primerno njegovim sposobnostim in razumevanju. **J. O'Riordan** je prispeval zanimivo razpravo o sociologiji moralne teologije (149—177). Avtor skuša pokazati, kako so izvajanja moralne teologije odvisna tudi od časovnih in krajevnih činiteljev. To medsebojno odvisnost je mogoče raziskovati s sociološkimi analizami. **P. Hitz** (179—232) razmišlja o tem, kako je sv. Alfonz pojmoval vlogo Marije v pastoralni dejavnosti Cerkve. Morda nam je danes način, kako je sv. Alfonz govoril o Mariji, nekoliko tuj, toda vsebina ohranja trajno vrednost. Marija je Mati Cerkve in Ecclesiae typus. Pri oznanjevanju je treba posvetiti vso pozornost osnovnim resnicam o Mariji in njeni vlogi v Cerkvi kot so: njeno božje materinstvo, brezmadežno spočetje, vedno devištvo, svetost, sodeleženje pri Kristusovem trpljenju, njeno sredništvo ter slava, ki je je deležna.

Tri naslednje razprave so posvečene molitvi. V prvi razpravi **H. Boelaars** (233—249) govori o vlogi molitve v odrešenjskem načrtu. Avtor se predvsem oslanja na Alfonzovo knjigo »De magno orationis medio«, ki govori o nujnosti molitve za človekovo zveličanje. Z analizo svetopisemskih tekstov stare in nove zaveze moremo ugotoviti, kako božje razodetje prikazuje vlogo in vrednost molitve, od katere je v največji meri odvisno zveličanje. V drugi razpravi

**B. Häring** (251—281) govori o prenovi molitve v času sekularizacije. Tudi danes mora biti molitev kvas vsemu človekovemu življenju, izraz vere, upanje in ljubezni v Boga in v človeka. Toda kakor mora posamezni človek iskati sebi primeren način molitve, kajti molitev je osebni pogovor z Bogom, tako mora tudi vsaka generacija znova iskati ustrezajoče oblike molitve. Ni dvoma, da je čas sekularizacije in desakralizacije sicer pomagal, da se je verovanje na neki način 'prečistilo', z druge strani pa je povzročil krizo vere in molitve. Človeku se zdi molitev nepotrebna, saj misli in si obeta, da more vse doseči z deli svojega uma. Današnji človek naj moli predvsem zato, da bi mogel boljše doumeti božjo ljubezen, hvaliti Boga v stvarstvu in po stvarstvu, združevati vertikalno in horizontalno razsežnost svojega verovanja. Tretjo razpravo v zvezi z molitvijo je prispevala **Mary McDevitt** (283—298). Prikazati hoče izkušnje, ki jih svetu daje »Domus orationis« v severnoameriškem mestu Monroe, kjer se zbirajo ljudje različnih poklicev (duhovniki, redovniki, redovnice, laiki) in tam preživijo morda le nekaj ur, lahko pa tudi vse leto in več. Ves čas preživijo v premišljevanju, v molitvi in kotenimplaciji, sami ali v skupnosti.

**H. Manders** (299—320) se sprašuje, ali in kako se zakramenti 'spreminjajo'. Pri tem seveda ne gre za vprašanje, ali se spreminja dogmatična vsebina posameznega zakramenta, kajti le-ta ostane nespremenjen, pač pa gre za vprašanje, kako se spreminjajo 'facta symbolica', če upoštevamo zgodovinskost (historicitas) ne samo človeka ampak tudi sveta, v katerem človek živi. Avtor posebej obravnava, kako je sv. Alfonz pojmoval evharistijo in kakšna so nekatera današnja gledanja na to vprašanje. V zadnji razpravi **H. Boelaars** (321—340) govori o polemiki sv. Alfonza glede nedeljskega obhajila. Čeprav se je sv. Alfonz močno zavzemal za prejem sv. obhajila vsako nedeljo — ki je, kakor meni, potrebno vsem, ki želijo živeti v posvečujoči milosti — in se pri tem sklicuje predvsem na tradicijo Cerkve, vendar ne navaja kot razlog pogostnega obhajila notranji razlog, tj. tesno povezanost obhajila z evharistično daritvijo, ki ga sicer tradicija navaja. Vzrok temu je treba iskati v pomanjkljivih formulacijah tridentinskega cerkvenega zbora.

Zbornik zaključujeta s svojima prispevkoma nekdanji in sedanji tajnik Akademije. Prvi, **A. Sampers** (341—357), je zbral bibliografijo o moralni teologiji sv. Alfonza za leta 1938—1972. Omenjena bibliografija obsega najprej kritične izdaje Alfonzovih del (opera moralia, opera spiritualia), nato članke v enciklopedijah (22), monografije o Alfonzu (11) ter razprave o moralni teologiji sv. Alfonza (188). Drugi, **R. Roy** (359—370), pa je prispeval kroniko o dejavnosti Akademije Alfonzijane v študijskem letu 1970/71.

Rafko Valenčič

Adalbert Rebić, **Isusovo uskrnuće**. Raščlamba novozavjetnih izvještaja o uskrnuću Isusa Krista. Izdala Kršćanska sadašnjost v Zagrebu 1972.

Kristusovo vstajenje spada nedvomno med probleme, o katerih zavzeto razpravlja sodobna teologija. Takoj pa je treba poudariti, da v teh razpravah, čeprav naletimo večkrat na drzne trditve, ne gre za negacijo Kristusovega vstajenja, ampak za prizadevanje, da bi v sodobnem jeziku avtentično izrazili to, kar so povedali sveti pisatelji. Doslej so o vstajenju razpravljali večinoma samo apologeti. Zanje je bilo glavni dokaz Kristusovega božanstva, zato so ga branili z metodami eksaktnih znanosti in s tem izzvali ostro reakcijo teologov, ki trdijo, da nadnaravnih danosti ne moremo empirično dokazovati.

Bistvo problematike je v sami naravi vstajenja. Vstajenje je nadnaravni dej, tako kot Kristusovo učlovečenje ali njegova navzočnost v evharistiji, zato spada med najgloblje verske resnice. Vstajenja tudi nihče ni videl in viri razodetja ga ne opisujejo. Zanj vemo samo iz evangeljskih poročil o dogodkih, ki so sledili vstajenju (prihod angela iz nebes, potres, prazen grob) in iz Jezusovih prikazovanj posameznikom in skupinam.

Toda evangeljska poročila si tako nasprotujejo, da ni mogoče rekonstruirati zapovrstnosti velikonočnih dogodkov in ne krajevno opredeliti. To nesoglasje je bilo prvi povod, da so mnogi (Reimarus, Strauss) začeli tajiti resničnost

Kristusovega vstajenja. Katoliška eksegeza se je na vso moč trudila, da bi zgladila nasprotja med vstajenjskimi poročili in vstajenje samo razlagala kot zgodovinsko dejstvo. Današnji eksegeti pa se zavedajo, da evangeljskih poročil ne smemo pojmovati statično, ampak dinamično. V njih je mogoče opaziti rast in vedno globlje doumevanje vsega, kar se je zgodilo z Jezusom po smrti na križu. Apostoli sami so počasi in s precejšnjim oklevanjem doumeli dejstvo vstajenja. Še več težav pa so imeli, ko so svoje védenje hoteli izraziti z besedami. Celo tisti, ki so se srečali z vstalim Zveličarjem, niso bili sposobni takoj izčrpno izraziti tega, kar se je zgodilo z Jezusom na velikonočno jutro. Za velikonočno skrivnost niso našli enotne formulacije, zato srečamo že v najstarejšem izročilu kar tri različne formulacije za Gospodovo vstajenje: ponižanje in poveličanje (Rimlj 1, 3; Flp 2, 6–9), Jezus je živ (Lk 24, 5 .23; Apd 25, 18, 19) in Jezus je vstal (Mt 28, 6. 7; Mr 16, 6; Lk 24, 6) oziroma Bog ga je obudil od mrtvih (Apd 2, 32; 3, 15; 4, 10... Rimlj 8, 11). Pri tem moramo paziti, da navedenih izjav ne razvrednotimo ali posplošimo. Če pravijo viri razodetja, da je Kristus vstal, potem Kristusovo vstajenje ni isto kot Lazarjevo ali če trdi Luka, da Jezus živi, potem izjave ne smemo razumeti v smislu, da Jezus živi v svojem nauku kot živi umetnik v svojih umetninah. Še bolj pa se moramo izogniti mitičnega pojmovanja vstajenja, kakor da je šlo za reanimacijo mrtvega telesa, za povratak v sedanje življenje.

Kristusovo vstajenje je čisto svojevrstno dejanje in sodi med najgloblje verske resnice. Ob vstajenju je Jezusov duh oživil in prešinel njegovo telo tako, da je začelo drugače eksistirati. Jezusovo telo je bilo poduhovljeno, čeprav identično s fizičnim telesom. Vstajenje je pravi eshatološki dogodek in predpoda našega vstajenja. V vstajenju se je najkrepkeje izrazila božja moč v Kristusu. Če Kristus ne bi vstal, bi bil samo velik v besedi in dejanju, to pa še ne bi bilo prepričljivo znamenje, da je res Bog. Ker je krščanstvo vera v učlovečenega Boga, Jezusa Kristusa, bi bila prazna naša vera, če Kristus ne bi vstal (prim. 1 Kor 15, 14).

Ker je Kristusovo vstajenje temeljna resnica krščanstva, svetopisemska poročila o velikonočnih dogodkih pa si močno nasprotujejo, je skušala racionalistična kritika izpodkopati vero v vstajenje. Medtem ko kritika svetopisemskih poročil zahaja v dve skrajnosti: racionalistična popolnoma zanika resnico Kristusovega vstajenja, tradicionalno katoliška pa ga ima za pravi zgodovinski dogodek, podaja dr. Adalbert Rebič, docent bibličnih ved na teološki fakulteti v Zagrebu, v knjigi Jezusovo vstajenje, pravilno razlago svetopisemskih poročil o Jezusovem vstajenju. Knjiga je tako smotrno zasnovana in vstajenjska problematika tako temeljito obdelana, da boljšega tovrstnega spisa na slovanskem jugu doslej še nismo imeli. Knjigo opravičeno uvrščamo med najboljše razprave o Jezusovem vstajenju, zlasti še, če pomislimo, da so vstajenska poročila v svetem pismu nove zaveze medseboj manj skladna, če ne celo nasprotujoča in da so dognanja eksegetov zelo diametralna.

V knjigi je vstajenjska problematika, kljub dokaj neskladnim svetopisemskim poročilom o vstajenju, zelo pregledno in temeljito obdelana. Knjiga ima predgovor, tri glavne dele in zaključek.

V predgovoru avtor najprej spregovori o umestnosti takšnih razprav. Čudno bi bilo, če bi osrednjo versko resnico šele sedaj utemeljevali, ko so že stoletja iz nje živela. Ne gre za utemeljevanje osrednje verske resnice, ampak za avtentično pojmovanje vstajenjskih poročil. Če so o vstajenju razpravljali doslej večinoma samo apologeti, moremo reči, da je po 2. vatikanskem cerkvenem zboru postalo žariščna resnica celotne teologije in izhodišče obnovljenega bogoslužja (pashalni misterij). Razpravljanje o vstajenju prinaša pravo osveščanje religiozne zavesti.

V prvem delu knjige, katerega avtor naslavlja »uvodni zapiski«, podaja kratek povzetek vstajenjskih razprav vplivnih sodobnih teologov kot R. Bultmanna, W. Marxsena, H. Schletteja, H. Halbfasa in drugih. V njihovih, včasih zelo smelih trditvah, ne smemo takoj slutiti herezije, ampak iskreno prizadevanje, da bi temeljno resnico krščanstva izrazili tako, da bo sprejemljiva za današnjega človeka, ki navadno z odporom sprejema vse, kar je nadnaravno. Ker je vstajenje izraziti nadnaravni dogodek, ga ne moremo do kraja doumeti, ampak zaznavamo lahko samo njegove učinke. Tudi Jezusovega poveličanega,



od mrtvih vstalega telesa, ne moremo adekvatno izraziti. Oboje presega človeške spoznavne zmožnosti in spada v območje vere. Verskih skrivnosti pa ne moremo doumeti, vanje moramo verovati. Ker je vstajenje izrazita verska skrivnost, pravi R. Bultmann, naj ga nihče ne vprašuje, kaj se je zgodilo z Jezusom na velikonočno jutro. Zanj je važno samo božje sporočilo, da je Jezus res vstal. Vedeti pa, kako se je to zgodilo, že presega versko skrivnost in zato po njej ni dovoljeno vpraševati. Čim bi skrivnost doumeli, bi jo v resnici znikali.

Morda bi razglabljanje sodobnih teologov o Kristusovem vstajenju še najboljše ponazorili, če pomislimo na dogajanje v Lurdu. Za resnično vernega človeka ni prav nič važno kdaj, kje in v kakšni telesni postavi se je Marija prikazala, niti to, če se je sploh prikazala, ampak predvsem dejstvo, da je Lurd izjemni milostni kraj na svetu, kjer mnogi po daljšem in celo hotenem brezverstvu, spet najdejo Boga. Večji čudež kot telesno ozdravljenje, je notranje spreobrnjenje. Četudi bi kdo tajil možnost nadnaravnih prikazovanj, vendar notranjih spreobrnjenj ne more znikati.

Tako se tudi ob Jezusovem vstajenju ne smemo spraševati, kaj se je zgodilo z njim na velikonočno jutro, ampak se moramo zadovoljiti z dejstvom, da je na križu umrl Jezus res vstal in da živi. Skrivnost vstajenja je nedoumljiva, le njegove posledice so vidne in spoznatne. Vernemu človeku to zadošča. Pomankanje razvidnosti vstajenjskega dogodka nadomesti vera v božje sporočilo o vstajenju.

V drugem delu knjige razpravlja dr. Rebič o predevangeljskih poročilih o Jezusovem vstajenju. Mednje spadajo zlasti vstajenske izjave apostola Petra, Pavla in diakona Štefana, kakor jih je zapisal evangelist Luka v Apostolskih delih (prim.: Apd 2, 36; 4, 10; 13, 16—41; 17, 22—31; 7, 1—53) in krajša poročila o velikonočnih dogodkih v Pavlovih pismih (prim.: Rimlj 1, 3—4; Flp 2, 9—11). Nadalje se pomudi ob najstarejšem novozaveznem poročilu o Jezusovem vstajenju, ohranjenem v prvem pismu Korinčanom 15, 3—8. S temeljito filološko analizo besedila in tekstno kritiko spretno in znanstveno zanesljivo odkriva v Pavlovem poročilu več izročil, katera je Pavel združil v enoto in jim dodal še svoje izkustvo z vstalim Zveličarjem. Pavlovo poročilo je tako stvarno in tako močno zasidrano v ambientu prakrščanskih cerkva, da mu celo ekstremna racionalistična kritika ne odreka pristojnosti.

V tretjem delu obravnava evangeljska poročila o vstajenju. Tretji del je najboljše. V njem je osredotočena bistvena vsebina knjige. Zaradi preglednosti je razdeljen v več enot. Najprej se pomudi ob evangeljskih poročilih o praznem grobu in nato obsežno razpravlja o Jezusovih prikazovanjih, zasebnih in javnih. Poročila o praznem grobu ne dokazujejo resničnosti Jezusovega vstajenja, ampak samo potrdilo, da Jezusa na velikonočno jutro res ni bilo več v grobu. Nasprotniki so to dejstvo razložili drugače. Dejali so, da so prišli ponoči njegovi učenci in telo ukradli (prim. Mt 28, 13); Janezu in apostolom pa je bil prazen grob znamenje, na katerega so uprli vero v Jezusovo vstajenje (prim. Jan 20, 8).

Evangeljska poročila o Jezusovih prikazovanjih so v kronološkem in topografskem pogledu zelo skopa in mestoma celo nasprotujoča. Rebič jih ne vsklaja za vsako ceno, kot je poskušala starejša eksegeza, ampak celo podčrtava razlike, da pokaže, kako je evangeljsko izročilo rastlo, se dopolnjevalo in kako so evangelisti pisali samostojno, neodvisno drug od drugega. Ker nihče ni bil priča Jezusovega vstajenja, tudi ni nujno, da bi se v opisovanju dobesedno ujemali. Kako so bili evangelisti odvisni od pripovedovanja tistih, ki so prvi ugotovili, da Jezusa ni več v grobu in se srečali z vstalim Kristusom, dokazujejo razlike med Matejevim in Markovim pripovedovanjem o prihodu žena h grobu. Po Matejevem pripovedovanju (28, 1—7) je prišel angel iz nebes, odvalil kamen vpričo stražarjev in žena od groba. Ko je ženam sporočil, da je Jezus vstal, jih je povabil v grob, da so videle kraj, kamor je bil Gospod položen. Marko pa pravi, da so žene same stopile v grob in v njem našle na mladeniča, sedečega na desni in ogrnjenega z belim oblačilom (prim. Mr 16, 5).

Marko pravi dalje, da so se žene prestrašile in niso nikomur nič povedale (Mr 16, 5, 8); Matej pa, da so žene z velikim veseljem odšle hitro od groba; še več: tekle so, in vest sporočile njegovim učencem (prim. Mt 28, 8). Nasprotja v poročilih Rebič razlaga v skladu z značilnostjo vsakega evangelija. V Marko-



vem evangeliju Jezus stalno naroča učencem, naj nikomur ne pripovedujejo tega, kar so videli in slišali. Skrivnost naj ohranijo v sebi do trenutka, ko bo Jezus očito razodel svojo slavo. Skrivnost mora v njih dozoreti, zato uporno molče, da jo morejo v sebi do kraja razmisliti in tako prisvojiti. Marko tudi venomer opozarja, kako je človek ob stiku z Bogom in razodetjem presenečen, morda celo prestrašen. Potemtakem je Markovo opisovanje čustev žena, ki so prišle h grobu, povsem v skladu z duhom njegovega evangelija in zato nič čudno, če se razlikuje od Matejevega ali Janezovega pripovedovanja.

Rebičev metodični postopek v iskanju avtentične, izvirne resnice vstajenjskih poročil je pravilen in povsem v skladu z znanstvenim proučevanjem svetopisemskih tekstov. Najprej ugotovi literarno vrsto velikonočnih pripovedi, zatem raziskuje okolje, kjer naj bi izročilo nastalo. Vsako izročilo ima svoje stvarno ozadje. Izročila so zasidrana v verskem utripu prvih krščanskih občin. S temeljito filološko analizo ugotavlja rast vstajenjskih poročil. Celo statistično dokaže, kako je Luka predelal in obogatil prapostolsko izročilo o Jezusovem prikazanju enajsterim (prim. str. 160 in sl.). Pri tem spretno izrablja bogat pomen izvirnih besedi, npr. efpaks (58), ofthe (65), hairete (99), airein (113), oida (114, 118), eksusia (209), matheteuein (210) itd., na kar naveže teološko razglabljanje, s čimer bogato izrabi in posodobi vsebino starih evangeljskih poročil o velikonočnih dogodkih.

Knjiga je napisana izredno privlačno. Čeprav pravi, da mu je šlo za predvsem »za analitično raziskovanje novozaveznih tekstov o Jezusovem vstajenju« (235), je vendar v njej toliko duhovnega bogastva, da zasluži vso pozornost. Avtor spretno obvalada snov in dobro pozna tovrstno sodobno teološko literaturo. Knjiga Jezusovo vstajenje je brez dvoma odlična razlaga vstajenjskih poročil in dovršena osvetlitev temeljne resnice krščanstva.

Francè Rozman

### **Rasprava o starozavjetnim otajstvima, (Crkveni oci i pisci, svezak 2)**

Hilarije iz Poitiersa, Zadar 1969, 102 str.

»Tractatus mysteriorum« sv. Hilarija iz Poitiersa (315—368), ki je izšel v zadarski zbirki prevodov cerkvenih očetov, bo poživil naše poznavanje krščanske eksegeze iz prvih stoletij. Paradoksalnost te eksegeze je ravno v tem, da tudi danes deluje na bralčevo srce osvežujoče, ko ga napaja s spoznanji bistre vednosti in gotovosti — kar povzroča prepričana vera — ki je vedno aktualna. Tedanji razlagalci sv. pisma niso obstali pri razlagi določenih odlomkov pri literarnem pomenu, »pri črki, ki ubija«, ampak so iznad golega materialnega izkustva iskali »nebeške« ali »skrivnostne« silnice in zakonitosti, po katerih se venomer odvija odrešitvena zgodovina. Pri škofu Hilariju postanejo dogodki iz stare zaveze osnova ali površina, s katere prodira v globino in išče živo vodo Duha, krščansko razsežnost starozaveznega dognanja, saj je celotna stara zaveza naravnana na Kristusa.

Osebnosti iz stare zaveze in njih dejanja, kolikor so naravnana na Kristusa, črpajo iz njega svojo smotrnost in pomen: v njih se torej na neki način že zrcali bodoča stvarnost tako, da so po svojem bistvu »sacramenta futuri«. Konkreten primer nam bo jasneje predočil povedano. Hilarij razlaga provorojenstvo Ezava in njegovo življenjsko pot kot zgovodinsko sliko usode starozaveznega Izraela, njegov brat Jakob, ki prejme očetov blagoslov, pa mu postane podoba krščanskega ljudstva. Zgodovinski prerez pa bi nam, začuda, v katerikoli dobi odkril tipološko stvarnost v njeni duhovni in eshatološki veljavi: »Starejši brat je prodal pravico svojega provorojenstva zaradi telesnega pohlepa, ko je s poželenjem po trenutnih dobrinah izgubil upanje v vrednost prihodnjih dobrin. Toda, mar tega, kar se je zgodilo na tvarni način, ne spremlja ono, kar se dogaja na duhovni način? Neverniki smatrajo, da se vse dobro nahaja v uživanju: a tako je tudi prvo ljudstvo zaradi telesne pohotnosti izgubilo slavo vstajenja. Nasprotno pa se verniki odpuvedujejo trenutnim nasladam in vse svoje upanje stavijo v bodočnost; zaradi nje živijo zdržno z duhom in telesom in tako osvajajo dobrine, ki so bile odrejene za starejše ljudstvo« (I, 22).

Na tak nazoren način, ki nas duhovno in zgodovinsko osvesti, razpravlja sv. Hilarij še o »skrivnosti« Adama, Adama in Eve, Kajna in Abela, Lameha, Noeta, Abrahama, Rebeke, Mojzesa, preroka Ozeja in Nunovega sina Jozueta. Po prebrani knjigi, ki jo zavestno primerjam z nekaterimi tokovi moderne eksegeze, imam tale vtis: na televizijskem ekranu razlage sv. Hilarija vidim jasne in čiste slike, medtem ko na televizijskih ekranih nekaterih veliko zajetnejših novejših eksegetičnih del pa — kljub podajanju tisočerih pojmov in smeri — zaradi vsestranskega mešanja in migotanja sploh ne opazim čiste slike (vendar priznam, da mi po takih prebranih delih pred očmi duše vse kar miglja in šumi). Napredek tovrstne moderne eksegeze je res bil v tem, da je analitično razkrojila duhovne slike prvotne krščanske eksegeze v točke in črte (»črke, ki brez duha bombardirajo in ubijajo krščansko zavest«) — a slik ni več (duha, ki bi vse črke povezoval v sliko in oživiljal oko duše). Tako z začudenjem odkrivam, da Ezav še vedno preganja Jakoba!

Razpravo je v hrvaščino prevedel prof. dr. M. Kirigin, OSB, temeljit uvod in opombe pa je napisal prof. dr. A. Benveniste. Naroča se na naslov: Centar krščanska sadašnjost, Trg Oslobodjenja 7, Zadar. (Cent 10 din.)

Ivan Pojavnik

Sporken P.: **Darf die Medizin, was sie kann?**; Düsseldorf 1971, 236 str.

Kot moralist in pastoralist na univerzi v Nijmegenu, dolgoletni dušni pastir bolnikov in član holandske državne komisije za medicinska vprašanja ter pisec številnih člankov s področja medicinske etike je Sporken usposobljen kot malo-kdo, da nam napiše knjigo o številnih vprašanjih, ki so se v zadnjem času pojavila v medicinski etiki.

»Ali sme medicina storiti vse, kar more?« Na to vprašanje, ki je obenem naslov knjige, odgovarja avtor kajpada negativno. Če hoče namreč medicina služiti človeku, v čemer je ves njen smisel, potem se mora podrediti človekovemu celostnemu dobremu in njegovi končni namembnosti. Mora torej ostati v mejah etike, ki edina mora dati norme za doseganje človekovega celostnega dobrega in končnega namena.

V prvem poglavju avtor razpravlja o krščanski etiki na splošno. Prepričljivo dokazuje, da z etičnimi spoznanji nikoli nismo na koncu. Za spolnitev teh spoznanj je potrebna »kontroverzna skušnja« (18), torej skušnje, ki si nasprotujejo. Zato tudi napetost »med cerkvenim vodstvom in božjim lju-stvom« glede etičnih vprašanj vodi k popolnejšim spoznanjem, saj gre v tem primeru za nasprotujoče si skušnje (25—26).

»Etično dobro je vse, kar je na ravni resnične človečnosti, slabo pa, kar človečnost uničuje« (16). Na podlagi tega načela, ki je v skladu s krščanskim pojmovanjem dobrega in zlega, saj moralni zakoni stvarjenja (naravni) in odrešenja (milostni) vodijo človeka naprej k polni človečnosti, potem avtor v drugem poglavju razpreda misli o medicinski etiki. Ta etika mora upoštevati celega človeka, ne samo njegovo telo.

»Medicinska etika ne sme izhajati iz abstraktnih in absolutno veljavnih norm«, ampak »iz vsakokratne medicinske situacije« (36). Menim, da je ta trditev precej situacionistična, poleg tega pa z njo avtor znatno nasprotuje svoji prejšnji trditvi, da do popolnejših etičnih spoznanj prihajamo po »kontroverzni skušnji«. Avtor očitno vnaša med »vsakokratno medicinsko situacijo« in »abstraktne in absolutne veljavne norme« nasprotje. Torej bi morala medicinska etika izhajati iz spoznanja, ki ga dobi iz »kontroverzne skušnje«, namreč iz konfrontacije »vsakokratne medicinske situacije« (ena skušnja) in »abstraktnih in absolutno veljavnih norm« (druga skušnja), saj te norme niso nič drugega kakor abstraktizacija vsote prejšnjih skušenj.

»Osnovna norma medicinske etike more biti določena samo na podlagi resničnih potreb človeka v njegovi celotnosti« (46). Kako naj medicinska etika upošteva človekovo celotnost, če »mora izhajati iz vsakokratne medicinske situacije«? To celotnost kažejo le »abstraktne in absolutno veljavne norme«. H gornjemu vprašanju nas sili tudi avtorjeva formulacija »osnovne norme me-

dicinske etike»: »Kriterij, ki pove, kdaj je zdravniško ravnanje dobro in kdaj ne, je v naslednjem: ali je pacient ravno kot človek po tem ravnanju usposobljen za izpolnitev življenjske naloge« (49).

Tretje poglavje se bavi s problemi v zvezi z začetkom človekovega življenja. Po prikazu raznih mnenj se avtor odloči za mišljenje, da se človekovo življenje začne z vgnezenjem oplojenega jajčeca v maternici. Vendar se mu ne zdi toliko važno, »da in kje je v razvojnem procesu človeka odločilna cezura, na podlagi česar bi potem mogli reči: pred tem časom je ‚abortus provocatus‘ dovoljen, po njem pa ni«. Važnejše mu je, »katera situacija in kateri razlogi dopuste etično odgovoren poseg v proces človekovega nastajanja« (74). Ravno ta avtorjev kriterij, se nam zdi, vodi do ravnanja po ‚quanta capita — tantae sententiae‘.

Po obravnavanju problematike medicinske, psihiatrične, psihosocialne (etične), evgenične in socialne indikacije avtor misli, da pri prvih treh morejo nastati težke konfliktne situacije in bi se torej ‚abortus provocatus‘ smel izvršiti, če se z njim reši večja dobrina. Pri evgenični in socialni indikaciji možnost upravičenosti tega splava zavrača. Pri vseh indikacijah pa avtor poudarja, da je treba imeti veliko spoštovanje tako do dobrega matere kakor do dobrega človeškega plodu in zavrača vsako neodgovorno ravnanje. Naj pripomnimo, da cerkveni nauk ne dopušča na objektivnem področju v zvezi z direktnim splavom nobene konfliktne situacije.

Knjiga ima intrauterini vložek in ‚morning-after-Pill‘ v skrajni potrebi za dovoljena, npr. pri posilstvu, zavrača pa abortivno tableto (izven težke konfliktne situacije) na koncu ženskega ciklusa. Kot vemo je nauk ‚Humanae vitae‘ nasproten vsemu temu.

Umetna osemitev s semenom moža bi bila »kot zadnje pomagalo sredstvo etično dovoljeno samo takrat, ko s tem ni ogroženo dostojanstvo zakona in služi dobremu zakoncev in morebitnega otroka« (101), ni pa dovoljena umetna osemitev izven zakona. Umetno oploditev ženininega jajčeca z moževim semenom in vitro »človek (še) ne sme narediti, ker tega (še) ne more narediti«, ko pa bo to mogel humano napraviti, bo tudi smel napraviti (110).

Glede evgeničnih posegov v človekovo naravo meni avtor, da ti posegi »proti redu (biološke) narave, niso nujno proti človeškemu«, torej proti celotni človeški naravi (115). Z rešitvijo problema, koliko neki biološka spremenitev povzroči človeško spremenitev, pa se Spokoren ne ukvarja.

Četrto poglavje na široko govori o problematiki, ki nastaja v zvezi z urejanjem rojstev. Avtor misli, da je cerkveni nauk glede kontracepcije zgrajen na bioloških zakonih in da jih istoveti z naravnimi zakoni. To se mu ne zdi prav, ker so biološki zakoni le ena prvina naravnih zakonov. V uporabi kontracepcijskih sredstev vidi nekaj nevtralnega, če ta uporaba vodi k polnejšim humanim odnosom v zakonu in ne škoduje družbi. V zvezi s temi sredstvi pravi: »Po mojem prepričanju ustvarja najbolj pristno normo, ki veže katoličane v vesti, vera in etična zavest celotnega cerkvenega občestva« (148). S tem seveda zmanjšuje pomen cerkvenega učiteljstva.

Skrb za zdravje, poskusi na ljudeh, kastracija in sterilizacija, sprememba spola in medikamentalna terapija so predmet naslednjega poglavja. Vsakega poskusa na ljudeh ne bi smeli zaradi možnosti zlorabe odklanjati. »Če človek sme v akutni situaciji žrtvovati življenje za bližnjega, potem je gotovo dovoljeno v službi prihodnosti ljudi« (156). Poskus pa mora biti izveden strokovno, zveliko etično odgovornostjo poskuševalca in po svobodnem privoljenju človeka, na katerem se poskus izvrši.

Ker kastracija nima skoraj več nobenega socialnega pomena, razpravlja avtor o njej mimogrede. Podrobneje pa govori o sterilizaciji. »Z razvojem pojmovanja o človeku v medicinski znanosti in v etiki je danes splošno priznana norma, da je sterilizacija etično dopustna, če služi človekovemu splošnemu dobremu« (166).

Resnične spremembe spola sploh ni, pač pa samo odstranjevanje prirojenih hib spolnih organov pri t. i. interseksualnih in obstajajo posegi v normalne spolne organe zato, da se odstranijo psihični konflikti pri transeksualnih. Dovoljeno je eno in drugo, če obstaja moralna odgovornost, da bo služilo občemu

dobremu pacienta. Če pomislimo, kako tragičen je navadno položaj imenovanih, moramo avtorju pritrditi.

Medikamenti bi zaradi velikih možnosti zlorab morali biti pod strogo družbeno kontrolo. Zdravniško predpisovanje medikamentne terapije pa se ne bi smelo ozirati samo na učinkovitost medikamentov v določeni bolezni, ampak tudi na njihov vpliv na vso človekovo osebnost. Psihofarmakološka sredstva so zaradi različnih močnih učinkov dvorezen meč. Uporabljati bi se smela le v skrajnih primerih.

Sesto poglavje je posvečeno problemom človekove smrti. »Končno gre za vprašanje, kaj je treba storiti, da pacient, kolikor je mogoče, pride v svoji telesni in socialni bitnostni situaciji do samouresničenja«, to je, da »more umreti lastno smrt« (188).

Anestezijo, čeprav gre za narkozo, ki zelo skrajša življenje, je treba gledati v luči omenjenega samouresničenja. Isto velja za oživljanje človeka in za podaljševanje njegovega življenja z zdravniškimi sredstvi.

V zvezi z evtanazijo postavi avtor zanimivo razlikovanje: kvantitativno in kvalitativno življenje. Pri etični presoji evtanazije bi se morali ozirati predvsem na kvalitativno življenje. Vsekakor pa je indirektna evtanazija »človeštvo najustreznejša oblika« za skrajšanje življenja hudo trpečim. Za skrajšanje življenja neozdravljivo bolnim, umsko prizadetim in družbo obremenjujočim, ki ne trpijo, pa je vsaka evtanazija nedopustna.

Zadnje poglavje razpravlja o transplataciji organov. Avtor pravzaprav odobrava vsako transplatacijo, če dajajoči daje organ svobodno in njegova osebna eksistenca ni bitno prizadeta, če se transplatacija izvrši res strokovno in z utemeljenim upanjem na uspeh, končno pa če služi dobremu tistega, ki organ sprejema.

V zvezi s presajanjem organov se je avtor moral baviti z vprašanjem o kriteriju za človekovo smrt. Enega samega zanesljivega kriterija za to smrt ni. Najbolj še dokazuje smrt nezmožnost aktivizacije možganov, ki so prenehali delovati; tovelja v praksi ne samo za velike možgane, ampak tudi za možgansko deblo. Ni dovoljeno nekomu, čigar smrt ni gotova, vzeti takega organa, ki gotovo povzroči smrt.

Sporkenova knjiga je pomembna posebno zato, ker informira o problemih, ki danes obstajajo na mnogih področjih specialne moralne teologije. Problematika na področju medicinske etike je zaradi velikega razvoja medicine, antropologije, moralnega čuta ljudi in zaradi zaostalosti moralne teologije sila zapletena. Zavračanje Sporkenove knjige zaradi nekaterih situacionističnih rešitev, ki se ne skladajo s cerkvenim učiteljstvom, bi bilo potiskanje glave v pesek. Avtor ima najboljši namen pomagati k popolnejši resnici in noče dajati »nobenih definitivnih odgovorov« (13).

Avtor daje rešitev slehernega važnejšega vprašanja na področju medicinske etike in se potrudi, da bi rešitve tudi utemeljil. V tem vidimo naslednjo pomembnost njegove knjige. Te rešitve so namreč nujna pomoč za to, da pridemo do boljših in tudi do nasprotnih rešitev. Zgodovina priča, kako se je nauk cerkvenega učiteljstva na področju medicinske etike močno spreminjal, značaj tega nauka in žgoča problematika na področju medicinske etike pa govorita za to, da se bo ta nauk še razvijal. Pastoralna dolžnost in modrost pa kajpada zahtevata, da smo vedno odprti za popolnejšo resnico.

Štefan Steiner



# Z A P I S K I

## Prizidek Teološke fakultete

Prvo kratko poročilo o novem prizidku je BV objavil na str. 309 letnika 1971, ko je bil (januarja 1972) v gradnji še zadnji del, zbornica in čitalnica, ki povezuje prizidek s starim Alojzijeviščem. V februarju in marcu 1972 so nato montirali centralno ogrevanje v stari in novi stavbi, v aprilu in maju so opravili montažo električne, prezračevalne in vodovodne instalacije; soboslikarji so dokončali stene in strope, okna so začasno zasteklili z navadnim steklom. V juniju in juliju so bili v hiši ključavničarji, mizarji in kamnoseki, katerim so se avgusta pridružili še delavci za polaganje različnih tlakov. V cvetlična korita na ploščadi pred predavalnicami so slušatelji-delavci nasuli prst, ki smo jo leto prej shranili kot zadnji spomin na stari alojzijeviški vrt, da so potem mogli zasaditi trajnice, ki zdaj, poleti 1973, že krasijo novo stavbo. Konec septembra je začela obratovati peč centralne kurjave, ker je bilo treba novo stavbo vsaj nekoliko osušiti pred vselitvijo.

V prvih dneh oktobra smo opremili predavalnice, da so se mogla takoj v začetku štud. leta 1972/73 začeti predavanja v novih prostorih. Sredi oktobra so montirali pravo termopan zasteklitev, v novembru se je preselil tudi dekanat in zbornica; različni delavci so sicer še pospravljali in dokončavali svoja dela, a na Silvestrovo 1972 se je gradbeno podjetje »Grosuplje« z vsemi sodelavci dokončno izselilo.

Na dan Tomaževe proslave 29. januarja 1973 je bila z blagoslovitvijo končana gradnja prizidka, ostali so le še dolgovi...

Na pustno nedeljo 4. marca so si nove prostore lahko ogledali dobrotniki iz Ljubljane in okolice, slušatelji pa so jim pripravili majhno akademijo. Posamezniki in manjše skupine si seveda ogledajo fakulteto, kadar jih pot pripelje v Ljubljano.

## Kronika Teološke fakultete 1972/73

V zimskem semestru štud. leta 1972/73 je bilo vpisanih 337 slušateljev in slušateljic. Od tega jih je v Ljubljani študiralo 280, v Mariboru pa 57.

**Razdelitev po letnikih:** I. letnik — 49; II. letnik — 53; III. letnik — 55; IV. letnik — 44 (Lj. 30, Mb 14); V. letnik — 62 (Lj. 41, Mb 21); VI. letnik — 67 (Lj. 44, Mb 23); VII. letnik — 7.

**Razdelitev po kanonični pripadnosti:** Ljubljanska nadškofija — 92; Mari-borska škofija — 97; Administratura za Slovensko primorje — 36; Subotiška škofija — 1; Cistercijani — 2; Dominikanci — 1; Frančiškani — 16; Hčere Marije Pomočnice — 1; Kapucini — 2; Križniki — 4; Lazaristi — 10; Minoriti — 27; Misijonarji Srca Jezusovega — 1; Salezijanci — 26; Šolske sestre de Notre Dame — 2; Šolske sestre sv. Frančiška — 2; Uršulinke — 6; Usmiljenke — 2; Laiki — 9.

**Profesorski zbor** je štel 36 predavateljev, med njimi 6 rednih profesorjev (dr. Jakob Aleksič, dr. Vilko Fajdiga, dr. Vekoslav Grmič, dr. Janez Janžekovič, dr. Anton Srle, dr. Anton Trstenjak), 6 izrednih profesorjev (dr. Stanko Cajnkar, dr. Valter Dermota, dr. Stanko Ojnik, dr. Janez Oražem, dr. Marijan Smolik, dr. Stefan Steiner), 9 docentov (dr. Stanko Janežič, dr. p. Anton Nadrž, dr. France Oražem, dr. Franc Perko, dr. Franc Plemenitaš, dr. Franc Rode, dr. France Rozman, dr. p. Roman Tominec, dr. Rafko Valenčič), 11 honorarnih predavateljev (dr. med. Franc Debevec, dr. Josip Ilc, prof. Mirko Mahnič, prof. Jože Trošt; Jože Krošl, Karel Jaš, dr. Jože Rajhman, dr. med. p. Marijan Šef, Mihael Rafael Vodeb, prof. Gregor Zafošnik, Ivan Zelko); 2 asi-



stenta (Ivan Pojavnik in Anton Stres) in 2 predavatelja — gosta dr. Drago Klemenčič in Rafko Lešnik).

Predavanja so trajala v zimskem semestru od 10. oktobra do 26. januarja z vmesnimi božičnimi počitnicami, v letnem semestru pa od 1. marca do 30. maja z vmesnimi velikonočnimi počitnicami.

**Važnejši dogodki:** Tomaževo proslavo 29. januarja z mašo v stolnici in akademijo v novi »aula magna«, pri kateri je prof. dr. Vekoslav Grmič predaval o pomenu in mestu teologije danes in pri nas, smo letos obogatili z razdelitvijo diplom lanskim diplomiranim teologom in slovesno promocijo treh novih doktorjev teologije. Proti koncu leta sta opravila izpit za licenciat iz teologije Rudi Koncilija in Matija Ham. Ob koncu leta smo posvetili dve dolgi seji izrednega (plenarnega) fakultetnega sveta, v katerem so vsi predavatelji, uslužbenci in zastopniki slušateljev, dokončni redakciji fakultetnega statuta in pravilnika, ki ga po smernicah rimske kongregacije za katoliški pouk zadnja leta prenavljamo, preskušamo in prilagajamo pokoncilskim razmeram.

### Novi doktorji teologije

Dne 29. januarja 1973 so bili na naši fakulteti promovirani za doktorje teologije:

**Kramberger Franc**, ki je dne 9. novembra 1971 obranil dogmatično disertacijo: »Osrednje teološke resnice v Slomškovem oznanjevanju — Božje otroštvo, središče Slomškove razlage verskega nauka in njegove teološko-antropološke miselnosti«. Delni natis z istim naslovom; Ljubljana 1971 (izšlo 1973), 149 str.

**Bartelj Ludvik**, ki je dne 20. januarja 1972 obranil kot filozofsko disertacijo sprejeto že prej objavljeno razpravo: »Zadnji temelj realnega izkustvenega sveta je Bog — Predmetna teorija razširi svoje področje na istinite, realne predmete izkustvenega sveta«, Ljubljana 1967, 154 str. z dodatnim natisom povzetka v nemščini in bibliografijo; Ljubljana 1972, IV + 11. str.

**Markešič o. Luka OFM**, ki je 29. januarja 1972 obranil ekleziološko disertacijo: »Izgradnja Crkve prema Prvom pismu Korinčanima«. Delna razmnožitev: Sarajevo 1972, XX + 129 str.

### Tečaji na Teološki fakulteti

Teološka fakulteta že več let prireja redne občasne tečaje za podiplomsko teološko izobraževanje svojih bivših slušateljev, tečaje za dopolnjevanje teološkega znanja študentov in izobražencev, tečaj za organiste ter stalni tečaj za učitelje verouka — katehistinje.

**Velikonočnega teološkega tečaja**, ki je bil v Mariboru 24. in 25. aprila, v Ljubljani pa 25. in 26. aprila, in je obravnaval moralno-teološka vprašanja, se je udeležilo več sto duhovnikov. Predavali so kot gostje p. dr. I. Fuček, dr. M. Valković, dr. A. Šuštar in dr. I. Merlak, ter domači profesorji dr. R. Valenčič, p. dr. M. Šef in dr. Š. Steiner, ki je tečaj pripravil in vodil.

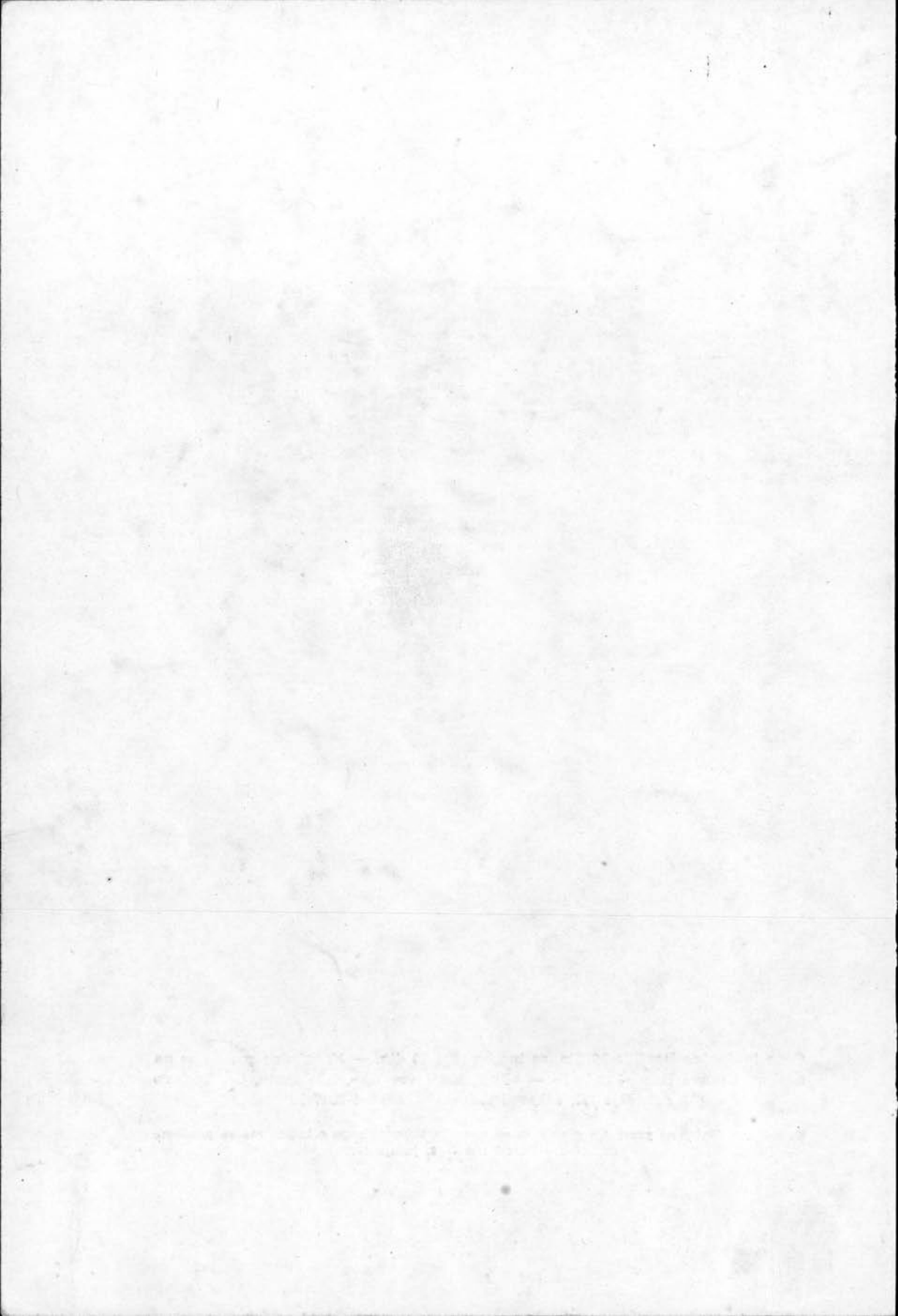
**Dvotedenski teološki tečaj za študente in izobražence** je bil od 13. do 23. novembra 1972, predavali pa so dr. F. Perko, dr. A. Strle, dr. V. Grmič, V. Musek, R. Vodeb, dr. F. Rode in dr. S. Janežič. Z letošnjim štud. letom pa se je začel tudi osnovni teološki tečaj za študente z večernimi predavanji ob petkih.

**Za organiste** je bil letni tečaj od 20. do 22. februarja; ob istem času pa so tudi kaplani imeli svoj teološki tečaj — nekdanje kaplanske izpite. Redni sobotni tečaj (šola) za organiste je letos doživel svoje drugo leto.

**Katehistinje** imajo predavanja vsak teden tri popoldneve in so letos prvič uvedli zanje triletni cikel, ter nekoliko strožji kriterij glede predhodnega šolanja.

Cena te dvojne številke 30 din, za inozemstvo 40 din. — Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«, Ljubljana, Cankarjevo nabrežje 3/I, čekovni račun 501-620-7-4-8247-12

Oproščeno davka na promet s proizvodi po mnenju Republiškega sekretariata za prosveto in kulturo št. 421-1/73 — 6. junija 1973



# **BOGOSLOVNI VESTNIK**

**IZDAJA  
TEOLOŠKA FAKULTETA V LJUBLJANI**

**LETO XXXIII  
ZVEZEK 3-4**

**LJUBLJANA 1973**

## VSEBINA

### (Index)

#### **Predavanja na teološkem tečaju v Ljubljani in Mariboru (Praelectiones in cursu theologico) aprila 1973:**

Steiner Štefan, Moralna teologija v službi pastoračije . . .	149—164
Die Moraltheologie im Dienste des Hirtenamtes . . . . .	165
Fuček Ivan, Poziv u Kristu . . . . .	166—183
Der Beruf in Christus . . . . .	184
Šuštar Alojzij, Odnos med moralnim zakonom in vestjo . .	185—198
Das Verhältnis zwischen dem Moralgesetz und dem Gewissen . . . . .	199
Valković Marijan, Grieh u biblijskoj i personalističkoj perspektivi . . . . .	200—213
Die Sünde in der biblischen und personalen Perspektive . .	214
Valeščič Rafko, Sekularizacija in moralne vrednote . . .	215—235
Die Säkularisation und die Moralwerte . . . . .	236
Merlak Ivan, Sad ljubezni za življenje sveta . . . . .	237—245
Die Frucht der Liebe für das Leben der Welt . . . . .	245—246
Šef Marijan, Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFRJ v luči katoliške moralne teologije . . . . .	247—262
Der ethische Kodex der Gesundheitsarbeiter der SFRJ im Lichte der katholische Moraltheologie . . . . .	263

#### **Razprave (Dissertationes):**

Grmič Vekoslav, Eksistencialno oznanjevanje . . . . .	264—270
Existenzielle Verkündigung . . . . .	271
Rajhman Jože, Trubarjev stik z Bullingerjem v eni dolgi predgovori . . . . .	272—278
Trubars Kontakt mit Bullinger in einem langen Vorwort . . . . .	279
Ojnik Stanko, Verska svoboda v mednarodnem pravu . . .	280—287
Die Glaubensfreiheit im Völkerrechte . . . . .	287
Krašovec Jože, Sintaktična in teološka formulacija v Iz 43, 1—3 a . . . . .	288—294
Syntaktische und theologische Formulierung in Jes 43, 1—3 a . . . . .	295
Janežič Stanko, Anglikanizem . . . . .	296—304
Anglikanismus . . . . .	305

#### **Poročila in pregledi (Relationes et conspectus):**

Kongregacija za verski nauk, Izjava glede katoliškega nauka o Cerkvi zoper nekatere današnje zmote . . . . .	306—314
Priročnik za moralno teologijo, Štefan Steiner . . . . .	314—339
Poglavje iz vrste stiških opatov, opat Janez Glavič 1500—1530, P. Maver Grebenc . . . . .	340—351
Desakralizacija, zgodovinskost, božje kraljestvo, Anton Strle . .	351—355



# **PREDAVANJA NA TEOLOŠKEM TEČAJU V LJUBLJANI IN MARIBORU APRILA 1973**

---

## **Moralna teologija v službi pastoračije**

Štefan Steiner

Če je v Cerkvi danes kaj v krizi, je gotovo moralni nauk, kakršen se navadno oznanja v pastoračiji. Dokazov za to je na pretek. Navedimo nekatere: dvojna morala, teoretična, ki jo oznanja Cerkev, in praktična, ki si jo mnogi katoličani mimo cerkvene morale ali proti njej prikrojijo za svoje življenje; odkrit upor proti nekaterim moralnim načelom, ki jih uči cerkveno učiteljstvo, npr. proti nauku, da je direktna kontracepcija nekaj v samem sebi slabega;<sup>1</sup> nasprotujoče si izjave moralnih teologov, škofov in celo episkopatov glede istega predmeta, npr. glede pojmovanja nekaterih reči naravnega moralnega zakona ali glede izbire manjšega zla v perpleksnem primeru;<sup>2</sup> mišljenje številnih cerkvenih ljudi, da Cerkev s svojim tradicionalnim moralnim naukom ne more mojestrovati današnjega življenja; dejstvo, da verniki vedno bolj opuščajo spoved.

Dušni pastirji hudo čutimo krizo tradicionalnega moralnega nauka v svojem apostolatu. Velikokrat se nam zdi, da je ta ali oni nauk postal relativen, npr. načelo o nedovoljenosti direktnega splava, da enostavno ni več učinkovit, npr. nauk o nedovoljenosti spolnih odnosov pred zakonom, da nekaterih problemov z razpoložljivimi moralnimi načeli sploh ne moremo rešiti, npr. problema glede pripustitve samo civilno poročenih k evharistiji. Postajamo malodušni ob dejstvu, da ljudje vedno bolj žive po silnicah praktičnega materializma in vedno manj po načelih, ki jih mi oznanjamo. Ravno kot oznanjevalci moralnega nauka se pogosto počutimo kot glas vpijočega v puščavi.

Razlogov za krizo moralnega nauka je mnogo. Eden poglobitnih je gotovo razkorak med moralnimi potrebami dejanskega življenja in splošno uporabljanim moralnim naukom. Posebno v našem stoletju so nastale ogromne spremembe v snovnem in duhovnem svetu, ki so močno pre-dimenzionirale miselnost ljudi, tudi katoličanov, socializirale življenje, ustvarile nove življenjske oblike, pospešile moralno sekularizacijo itd., moralni nauk pa je v razvoju zaostajal in tako ne more učinkovito posegati v življenje; pomislimo samo na njegovo enostransko usmerjenost k posameznim človeškim dejanjem (Aktmoral) in k posameznikom na eni

<sup>1</sup> Prim. L'enciclica contestata, Bologna 1969.

<sup>2</sup> Prim. Grmič V., Nekaj misli o človeški naravi, v: BV, 1968, 213—218; Kuničič J., Epilog jedne duge teološke rasprave, v: BS, 1972, 390—397; Steiner Š., Neutemeljeni očitki Vjesnika Nadbiskupije splitsko-makarske Vi-jeću za nauk vjere BKJ, v: BS, 1972, 398—408.

ter na njegovo pomankljivo zanimanje za človekovo moralno osnovo in družbene odnose na drugi strani. Tako ta nauk ni mogel biti dovolj primerno sredstvo za pastoračijo, ki mora biti življenju blizu, če naj bo učinkovita. To njegovo pomanjkljivost je ugotovil tudi 2. vatikanski koncil in zato naročil: »Teološke predmete je treba prenoviti tako, da se bolj živo povežejo s Kristusovo skrivnostjo in zgodovino odrešenja. Posebna skrb naj se posveti spolnjenju moralne teologije« (DV 16, 4). Za primeren praktično odrešenjski moralni nauk je treba kajpada imeti najprej primerno moralno teologijo.

Ta razprava želi pokazati, kako se danes moralna teologija, tudi pod močnim vplivom nauka omenjenega koncila, preobrazuje v tako vedo, ki bo dobro služila odrešilnemu delu, posebej pastoračiji. Moralna teologija mora biti odrešilno usmerjena, posebej še pastoralno, saj je ona tisti del teologije, ki uči o življenju ljudi s Kristusom, ki — kakor pravi 2 vatikanski cerkveni zbor — pojasnjuje »vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16, 4). Tako moralna teologija posega v samo bistvo odrešilnega dela. Dušni pastir tudi neprestano potrebuje to teologijo, pri pridigah, katehezi, spovedovanju, dušno pastirskih obiskih itd.

Odrešilno prepojenost in usmerjenost dajejo moralni teologiji kristocentričnost, človeškost in življenjskost. Zakaj? Kratka teološka utemeljitev je naslednja: ker je odrešenje iz Kristusa, ker Kristus odrešuje človeka, ker Kristus odrešuje človeka v sedanjem življenju tega sveta. Svetopisemsko pa bi kristocentričnost na kratko dokazali z naukom, da je Kristus »pot, resnica in življenje« našega nramnega življenja (Jan 14, 6), človeškost z dejstvom, da je krščanski moralni nauk po svojem bistvu »blagovest« za človeka, nauk, nad katerim »množice strmijo«, ker je kar najbolj primeren njihovim težanjem in moralni spolnitvi, kakor je bil Jezusov nauk na gori (prim. Mr 1, 14—15; Mt 7, 28—29), življenjskost pa s Kristusovo zahtevo, da je treba oznanjati »blagovest vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15), kar ne pomeni samo, da ga je treba posredovati vsem ljudem, ampak prav tako, da ga je treba pobratiti z vsem življenjem, ne samo z včerašnjim, ampak tudi z današnjim.

V prvem delu razprave bomo tako skušali prikazati, kako se moralna teologija ob zavesti, da mora biti odrešilno sredstvo, preobrazuje v kristocentrično vedo. V drugem delu bomo razpravljali o spreminjanju te teologije v odrešilno znanost s tem, da postaja vedno bolj človeška. Tretji del nas bo seznanil s prepajanjem moralne teologije z življenjskostjo. Končno bodo sledile važnejše smernice za aplikacijo moralno teološkega nauka, smernice na podlagi moralne teologije, ki se spolnjuje s kristocentričnostjo, človeškostjo in življenjskostjo.

## I. PREOBRAZBA MORALNE TEOLOGIJE V KRISTOCENTRIČNO VEDO

a) Eksegeti sv. pisma so edini: moralni nauk nove zaveze je radikalno kristocentričen.<sup>3</sup> Ta kristocentričnost je tako očitna, da jo lahko ugotovi vsak dober poznavalec nove zaveze, čeprav ni biblični strokovnjak. Nova zaveza prikazuje moralno življenje kot življenje s Kristusom. Pomislimo najprej na parabolo o trti in mladikah (Jan 15, 1—8). Iz Kristusove »polnosti smo vsi prejeli, milost na milost« (Jan 1, 16), po njegovi milosti smo tudi v moralnem življenju to, kar smo dobrega (1 Kor 15, 10), brez njega ne moremo nič trajno dobrega storiti (Jan 15, 5), on je moč za naše moralno življenje (2 Kor 12, 9—10), njegova milost nas uči prav živeti (Tit 2, 11—14). Kristus je zakon (Rimlj 8, 1—2; Gal 6, 2), zgled (Jan 13, 14; 1 Pet 2, 21), življenje (Jan 14, 6) in cilj, skratka »alfa in omega« našega življenja (Raz 22, 13). Kristus je torej poglobilni vir in poglobilni izvrševalec moralnega življenja kristjanov. Drugotni vir in drugotni izvrševalec tega življenja pa je kristjan sam kot svobodna oseba. S Kristusovim življenjem in naravnimi sposobnostmi mora posnemati Kristusa (Jan 13, 12—15; 13, 34; 1 Pet 2, 21; 1 Jan 2, 6), še več, mora hoditi za njim (Mr 1, 16—20; 2, 14; 3, 13), kar pomeni, da se mora truditi za čim tesnejše osebno sožitje s Kristusom.

Ob takšnem svetopisemskem prikazovanju moralnega življenja je bil skrajni čas, da cerkveno učiteljstvo opozori moralno teologijo, »naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasni vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16, 4). 2. vatikanski koncil, ki je dal ta ‚monitum‘, je s svojim moralnim naukom tudi odličen zgled kristocentričnosti in zagotovilo, da se moralno teološki nauk pastoralno usmerja. Naj navedemo nekaj primerov kristocentričnosti moralnega nauka tega koncila. Po tem nauku je bistvo moralnega življenja življenje v Kristusu in sožitje s Kristusom (prim. C 39—40), zato pa »so vsi kristjani, naj bodo katerega koli stanu ali reda poklicani k popolnosti krščanskega življenja in k popolni ljubezni... Za doseg te popolnosti naj verniki uporabljajo moči, ki so jih prejeli po meri Kristusovega daru, da bodo hodili po Kristusovih stopinjah in se upodobili po njem« (C 40, 2), naj »hodijo za Kristusom« »v različnih načinih življenja in ob različnih nalogah« (C 41, 1). Duhovniki naj delujejo »po vzoru velikega in večnega duhovnika« (C 41, 2), redovniki morajo imeti hojo za Kristusom za »vrhovno načelo« svojega življenja (R 8, 2), krščanski zakonci, ki živijo v zvesti ljubezni in porajajo ter vzgajajo otroke »so priče in sodelavci rodovitne matere Cerkve, so znamenje in imajo delež tiste ljubezni, s katero je Kristus ljubil svojo nevesto in je sam sebe dal zanjo« (C 41, 5). Po nauku koncila »je Gospod cilj vse zgodovine, točka, v kateri se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njihovih teženj... V njegovem duhu oživljeni in združeni potujemo nasproti tisti dovršitvi človeške zgodovine, ki se

<sup>3</sup> Prim. Schnackenburg R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1962; Spicq C., *Théologie morale du Nouveau Testament I—II*, Paris 1965.



popolnoma sklada z načrtom njegove ljubezni: ‚Prenoviti v Kristusu vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji‘ (Ef 1, 10)« (CS 45, 2—3).

Novi učbeniki za moralno teologijo, od katerih so nekateri močno vplivali na moralni nauk 2. vatikanskega cerkvenega zbora, so vedno bolj kristocentrični. Za kristocentričnost so se npr. zavestno odločile Tillmanova,<sup>4</sup> Häringova,<sup>5</sup> Fuchsova<sup>6</sup> in Böcklejeva moralka.<sup>7</sup> Naj omenimo tudi prizadevanje jugoslovanskih moralistov, ki so izdelali obširen načrt za moralno teologijo v treh delih in si jo zamislili izrazito kristocentrično, kot nauk o hoji za Kristusom.

b) Kristocentrični moralni nauk je za pastoracijo **primernejše sredstvo** odreševanja kot nekristocentričen. Za središče ima namreč bogočloveško osebo, Kristusa. Najvažnejše, kar poudarja, mu ni nek brezoseben moralni zakon, kakor je to bil v moralkah, ki so jih uporabljali v bližnji preteklosti, pač pa osebno sožitje z ljubečim, življenje dajajočim in odrešujočim Kristusom ter po njem z Bogom. Za ilustracijo naj navedemo, da v stvarnem kazalu do nedavnega zelo uporabljene Noldinove moralke<sup>8</sup> sploh ni gesla ‚imitatio Christi‘, kaj šele gesla ‚sequela Christi‘, geslo ‚lex‘ pa se ponovi v 92-ih zvezah. Kristocentrična Häringova moralka pa govori o posnemanju Kristusa in sožitju z njim v približno toliko zvezah kot Noldinova o zakonu.

Moralni nauk, ki mu je središče Kristus, je primernejše pastoralno in sploh odreševalno sredstvo najprej zato, ker je sam po sebi **učinkovitejši**. Tak nauk je namreč bolj v skladu s svetopisemskim naukom, ki je izrazito kristocentričen. Tak nauk je torej bolj božja beseda kot nekristocentričen. Čim bolj pa je nek nauk božja beseda, tem bolj je poln božje moči, modrosti, ljubezni in življenja, skratka božje milosti. Drugače rečeno, kristocentrični moralni nauk deluje bolj ‚ex opere operato‘ kakor nekristocentričen.

Kristocentrični moralni nauk je v boljši službi pastoracije dalje zato, ker je **bolj oznanjevalen**. Tako pomaga dušnim pastirjem temeljiteje opravljati njihovo osnovno dolžnost, ki je oznanjevanje božje besede (prim. Apd 6, 4; Š 12; D 4, 1), kakor nekristocentričen. Predmet kristocentričnega moralnega nauka je namreč učlovečena in človeško posebljena božja ljubezen, Kristus, ki v človeku deluje, ga iztrgava iz zla, ga pobožanstvuje in osrečuje, je »vzvišenost poklica vernikov v Kristusu« (DV 16, 4) in delovanje v Kristusovi ljubezni, je sožitje in sodelovanje s Kristusom, je nalaganje sladkega Kristusovega jarma (prim. Mt 11, 30) in ni nalaganje »neznosnih bremen« (prim. Lk 11, 46), ni precejanje komarjev in požiranje velblodov (prim. Mt 23, 24). Takšen nauk pa kar sili k oznanjevanju, hoče se posredovati »o belem dnevu« in »na strehah«, kot bi dejal Kristus (prim. Mt 10, 27). Kristocentrični moralno teološki nauk nikakor

<sup>4</sup> Tillmann F., *Katholische Sittenlehre III—IV (Die Idee der Nachfolge Christi, Die Verwirklichung der Nachfolge Christi)*, Düsseldorf 1934—1936 (prva izd.).

<sup>5</sup> Häring B., *Das Gesetz Christi I—II*, Freiburg i. B. 1954 (prva izd.).

<sup>6</sup> Fuchs J., *Theologia moralis generalis I—II*, Roma 1963—1969.

<sup>7</sup> Böckle F., *Grundbegriffe der Moral*, Aschaffenburg 1966 (prva izd.).

<sup>8</sup> Noldin H. — Henzel G., *Summa theologiae moralis I—III*. Oeniponte 1962 (zadnja izd.).

ne more biti predvsem nauk za spovednike in spovedance, temveč nauk »vsemu stvarstvu« (prim. Mr 16, 15), hoče biti srce vsega dušno pastirskega nauka tako, kot je bil srce nauka dobrega pastirja Kristusa govor na gori in pri zadnji večerji.

Ker kristocentrični moralni nauk gleda vse v Kristusu, vidi predvsem vrednote in govori predvsem o njih. Vabi po zgledu Kristusovom: Pridite h Kristusu vsi, ki se trudite in ste obteženi, in on vas bo poživil (prim. Mt 11, 28). Prepričuje po zgledu sv. Pavla: S Kristusovim »Duhom se krepko utrdite v notranjem človeku«, po veri se »v vaših srcih naseli Kristus in boste mogli, ukoreninjeni in utrjeni v ljubezni, z vsemi svetimi razumeti, kakšna je širokost in dolgotrajnost in visočina in globočina ter spoznati vse spoznanje presegajočo ljubezen Kristusovo, da se boste spopolnili do vse polnosti božje« (Ef 3, 17—19). Ko kristocentrični moralni nauk razkriva vrednote krščanske moralnosti, npr. vrednote svobode, vesti, vere in ljubezni, bratskega sožitja, resnice, spolnosti, kajpada ne pozablja na zlo in greh. Ravno z razkrivanjem vrednot najostreje osvetli ne vrednote. Noče pa posnemati nekristocentričnega nauka preteklosti, ki se je vse preveč izživljal v naštevanju najrazličnejših grehov, npr. v zvezi s spolnostjo, seciral grehe, npr. v ‚peccata ex toto genere suo gravia‘ in v ‚ex genere suo gravia‘, ugotavlja povsod neštete možnosti greha, npr. v zvezi z opravljanjem maše okoli 200 možnosti. Kristocentrični moralni nauk se ne vrti toliko okoli človekove grešne preteklosti, pač pa hoče z razkrivanjem vrednot človeka pridobiti, da si danes z razpoložljivimi močmi čim bolj prizadeva za življenje s Kristusom. Nauk, v katerem prevladujejo vrednote, je seveda za dušno pastirstvo primernejši kot nauk, ki govori predvsem o grehih, ker je za ljudi **privlačnejši in verodostojnejši**.

Moralna teologija, ki se preveva s kristocentričnostjo pomaga pastora-ciji bolje razumeti vlogo zakramentov v krščanskem moralnem življenju in jo navaja k temeljitejši uporabi zakramentov v odrešilnem delu. V zakramentih gleda najmočnejše vire Kristusovega življenja, božje moči in ljubezni. V zvezi z njimi ne poudarja najprej najrazličnejših prepisov, dolžnosti in pogojev za prejem, ampak jih najprej predstavlja kot božji dar, prepričuje, da so pogonsko sredstvo hoje za Kristusom in prerojevalci ljudi v srečne božje otroke, potem pa nas vabi, da jih hvaležno prejemamo in da se potrudimo, kolikor z razpoložljivimi močmi moremo, za vreden prejem. Ozira se na človekovo vrednost za prejemanje zakramentov, še bolj pa na njegovo potrebo po njih. Glede podeljevanja in prejemanja zakramentov se ravna po Kristusovem vabilu: »Pridite k meni vsi, ki se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11, 28). Pri podeljevanju in prejemanju zakramentov ne gleda toliko na to, kar bi človek moral storiti, temveč na to, kar je mogel storiti in je storil, npr. ko gre za podelitev odveze samo civilno poročenim, ki se ne morejo cerkveno poročiti. Pri podeljevanju se bolj zanaša na božje usmiljenje, ljubezen in moč kot na ono, kar označujemo z izrazom ‚si es capax‘, in na dosežke človekove volje, čeprav prvo in drugo z vso resnostjo upošteva. Če naj povemo primer, bi dejali, da kristocentrični nauk zakramenta pokore ne prikazuje najprej kot spoved in neko sodno dejavnost, ne ostaja pri ‚peterih rečeh‘, ki so potrebne za vreden prejem tega zakramenta, ampak ga predstavlja



kot uničevalca greha in dajalca novega življenja s Kristusom, kot ljubezensko srečanje med usmiljenim Kristusom in skesanim grešnikom, poudarja bolj božjo kakor človekovo dejavnost v zvezi z njim. Za pastoracijo je prikazovanje zakramentov in postopek z njimi, kakršno ji posreduje kristocentrična moralna teologija, gotovo pomembna pridobitev. Z njo postaja pastoracija močno **zakramentalno usmerjena**, s tem pa tudi odrešilno učinkovitejša.

Kristocentrični moralni nauk se zdaleč ne zadovolji z uravnavanjem individualne moralnosti, ampak močno posega v družbeno življenje. Jasno se namreč zaveda, da Kristus hoče odreševati tudi skupnosti, da njegovo »telo ni iz enega uda, temveč iz mnogih« (1 Kor 12, 14), da »se zida telo Kristusovo, dokler vsi ne dospemo do edinosti vere . . ., do mere polne starosti Kristusove«, da morajo vsi udje rasti »k njemu, ki je glava, Kristus«, da »iz njega prejema vse telo rast, ko se zлага in sestavlja z vsakršno vezjo medsebojne pomoči, po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu, in tako samo sebe zida v ljubezni« (Ef 11, 12—16). **Socialno izdelani** moralni nauk more dušnemu pastirstvu mnogo pomagati, saj se odrešilno delo ne nanaša le na poedince, ampak tudi na skupnosti, npr. na družino, župnijo, področje, in se mora posebno danes spoprijemati z mnogimi družbenimi problemi, npr. s potrošniško mentaliteto, z organiziranim kriminalom, z ogroženostjo življenja po naraščajočem prometu, Kristocentrični moralni nauk zbuja zavest, da smo vsi kristjani soodreševalci s Kristusom in zato nimamo samo dolžnost, da rešimo svojo dušo, ampak moramo odrešilno delovati tudi za druge. Dober primer za socialno usmeritev kristocentričnega moralnega nauka je pri nas obrazec za izpraševanje vesti v knjižnici Priprava za zakrament pokore.<sup>9</sup> Kako je tak nauk primernejši za pastoracijo, se prepričamo, če ta obrazec primerjamo z obrazcem, kakršnega ima npr. molitvenik Kristus kralj.<sup>10</sup>

Dušni pastir, ki krščanskega življenja ne predstavi dovolj dojemljivo, konkretno, eksistencialno, ne more biti učinkovit. Kristocentrični moralni nauk mu k tej **dojemljivosti, konkretnosti in življenjskosti pomaga**. Ta nauk namreč prikazuje krščansko življenje, npr. krepost, zakon, odnose med kristjani, v luči Kristusove osebe, kar je dojemljivejše, konkretnejše in bolj življenjsko kot pa prikazovanje v kategorijah neke filozofije, npr. aristotelične, ali z izrazoslovjem nekega prava, npr. rimskega. Nekristocentrični nauk npr. gleda na poroko predvsem kot na pogodbo med zaročencema, kristocentrični pa predvsem kot na pogodbo med zaročencema in Cerkve med zaročencema. Kristocentrični nauk bo npr. krepost tako opisal: »Kaj je krepost, nas je učil Kristus v svoji vseobjemajoči ljubezni, v svojem skrajnem prizadevanju za božjo čast in za zveličanje ljudi«,<sup>11</sup> nekristocentrični pa jo bo npr. tako označil: »Krepost na splošno definiramo kot razpoloženje, ki daje moč za dobro delovanje«. <sup>12</sup> Kristocentrični nauk bo predstavil greh kot antikristusovstvo, kot uničevalca Kristusov-

<sup>9</sup> Izdal Nadškofijski ordinarijat v Ljubljani, Ljubljana 1973.

<sup>10</sup> Ljubljana 1943, 704—710.

<sup>11</sup> Häring B., Das Gesetz Christi I, Freiburg i. B. 1963, 532.

<sup>12</sup> Noldin H. — Henizel G., Summa theologiae moralis I, Oeniponte 1962, 257.

vega odrešilnega dela, ko zlo, ki uničuje grešnika samega in njegovega bližnjega,<sup>13</sup> nekristocentričen nauk pa kot »dejanje ali govorjenje ali željo proti večjemu božjemu zakonu«<sup>14</sup> (kot bi bil Bog predvsem zakon in ne predvsem ljubezen!).

## II. PREOBRAZBA MORALNE TEOLOGIJE S ČLOVEŠKOSTJO

a) Moralna teologija postaja sposobnejša za službo v pastoračiji tudi zato, ker pri izdelovanju načel in smernic za življenje vedno bolj upošteva **vsega človeka**, človeka v vseh dimenzijah, v njegovi nadnaravni, družbeni, historični, spolni, podzavestni dimenziji itd. Včasih je ta teologija vse preveč videla v človeku le neko generično bitje, vse premalo pa njegovo konkretnost in svojskost ter je zato zahtevala od ljudi enake storitve in jim postavljala enake posredne cilje. Prerada je gledala na človeka kot na neko psihofizično sestavljenost in se premalo zavedala njegove organskosti v substanci in delovanju, kar je imelo razne posledice, npr. pretežno zanimanje za človekova posamezna dejanja in zanemarjanje njegovih moralnih stanj, pretiravanje človekove aktualne svobodnosti, podcenjevanje telesnosti, neupoštevanje zakona moralne rasti.

Današnja moralna teologija se glede človeškosti marsikaj uči od sv. pisma. Od njega ve, da Bog ni ustvaril človeku le telesa in duše, ampak ga s Kristusovim odrešenjem preustvarja v božjega otroka (prim. 1 Jan 3, 1—3), v Kristusovo »mladiko« (prim. Jan 15, 5), v »novega človeka«, v katerem »je vse ... Kristus« (Kol 3, 9—11), v »kraljevo duhovstvo« in »božje ljudstvo« (prim. 1 Pet 2, 9—10). Sv. pismo jo uči, da Bog vsakega človeka kliče k sebi po imenu, npr. Abrahama, Simona-Petra, Savla, kar pomeni, da se je treba v moralnem življenju ozirati tudi na konkretno osebo in njene posebnosti in ne obstati pri tistem, kar ima človek skupnega z ostalimi ljudmi, pri njegovi generičnosti. Sv. pismo govori o različnih službah, ki jih daje Kristus udom svojega telesa (prim. Ef 4, 11—13), o različnem številu talentov, ki jih ljudje prejmejo od Boga (prim. Mt 25, 15—28), o posebnih božjih posegih v človekovo življenje, npr. v Davidovo, Izaijevo, Savlovo, s čemer božja beseda opozarja moralno teologijo, da je moralna namembnost moralna osnova, da je dejanska sposobnost lahko od človeka do človeka dokaj različna in zato morajo biti tudi moralne zahteve zmerjene po konkretnem človeku. Od Gospodovega nauka, npr. v zvezi z darom uboge vdove (prim. Mr 12, 41—44), in njegovega postopka, npr. z apostoli, ki jim ni nalagal vsega naenkrat, ker bi zdaj »še ne mogli nositi« (prim. Jan 16, 12—13), se moralna teologija uči, da je treba moralne storitve in opustitve različno vrednotiti, da je človek *hic et nunc* dolžan storiti le to, kar s svojimi dejanskimi sposobnostmi more, da je človek spreminjajoče se in razvijajoče se bitje itd. To je samo nekaj primerov, kako se moralna teologija uči od sv. pisma človeškosti.

Antropologija 2. vatikanskega koncila tudi močno uravnava sedanji moralni nauk v smeri človeškosti. Nekateri primeri naj to pokažejo. Koncil

<sup>13</sup> Fuchs J., *Theologia moralis generalis* II, Roma 1968—1969, 114—121.

<sup>14</sup> Prümmer M., *Manuale Theologiae moralis* I, Barcinone-Friburgi Brig.-Romae 1961, 358.

pojmuje kristjana kot bitje v Kristusu (prim. C 7; 32), izjavlja, da je človek »do globin svoje narave družbeno bitje« (CS 12, 4), govori o človeku, ki je v svoji vesti »čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti« (CS 16), ki ima torej glede npravnega življenja osebne in naravnostne odnose z Bogom, dalje ugotavlja, da je človek »sam v sebi razklan« in »sam nesposoben, da bi se iz svojih sil uspešno boril zoper napade zla« (CS 13, 2), opozarja na njegovo družbeno odvisnost glede moralnega življenja (CS 25) in na razvojnost njegove osebnosti (CS 41, 1).

Tudi mnoga spoznanja filozofije, antropologije, psihologije, sociologije, zgodovine in drugih ved oblikujejo današnjo moralno teologijo. Filozofija npr. govori moralni teologiji, da človekovo bistvo ni zadostna osnova za dajanje moralnih norm, temveč je treba pri tem upoštevati tudi človekovo dejansko eksistenco. Psihologija npr. opominja, da človekova podzavest lahko močno vpliva na človekovo odločanje. Antropologija npr. dokazuje, da je to, kar človek je in kar človek dela, v veliki meri sad objektivnih dejavnikov, dednosti, vzgoje, okolja itd. Od sociologije se je moralna teologija obogatila npr. s spoznanjem, da je družba, npr. družina, klan, klapa, izredno važen nosilec moralnih vrednot in ne vrednot ter da posameznik ne more moralno živeti, če tako ne živijo skupnosti, v katerih je močno ukoreninjen in od njih odvisen.

V povzetku bi dejali, da je človeškost današnjega moralnega nauka predvsem v tem, da bolj upošteva človeka kot kristusovsko bitje, kot družbeno, odvisno, podzavestno, konkretno, spreminjajoče se in osebno bitje ter bitje vesti. Če bi hoteli s primerom ponazoriti gledanje prejšnje in sedanje teologije na človeka, bi dejali, da ga je prejšnja imela bolj za vojaka v četi, kjer vsi z enako nogo in enako hitro stopajo, ubogajo isto povelje, so usmerjeni k enakemu posrednemu cilju, sedanja pa ga ima bolj za romarja, ki hodi sicer v skupnosti drugih oseb za Kristusom, vendar z vrsto koraka, s hitrostjo, preko posrednih ciljev itd., kakor mu je po njegovi osebni poklicanosti in sposobnosti najprimerneje.

b) Človeškost moralnega nauka je za pastoracijo velikega pomena. Moralni nauk postane s njo **prepričljivejši**, zato pa tudi sprejemljivejši. Ob njem ljudje začutijo, da jih ta nauk razume, jemlje takšne, kakršni so, ustreza njihovim teženjem in jih vodi njihovim sposobnostim ustrezno.

Moralni nauk, ki je inpregniran s človeškostjo, je tudi **pravičnejši**. Pri presojanju človekove moralnosti bolj gleda na njegovo osnovno usmerjenost kakor na posamezna dejanja. Ne govori tako hitro o težkem grehu pri ljudeh z velikimi slabimi nagnjenji, pri človeku v telesnem razvoju, pri ljudeh, ki jim telesne in duševne moči pešajo, itd. Skušša moralne dolžnosti prilagoditi človekovim sposobnostim. Nudi moralne smernice za družbeno življenje. Nikoli nikogar ne obsoja, ker se zaveda kompliciranosti tega, kar človek je, in njegovega npravnega delovanja, ko npr. gre za spolno nenormalne, nesocialne, neverne. Gleda predvsem na to, koliko si nekdo prizadeva za dobro, in ne toliko na tisto, kar je s svojim prizadevanjem dosegel.

Moralna teologija, ki se trudi, da bi njen nauk upošteval vsega človeka, je tudi **vzgojnejša**. Upošteva namreč zakon moralne rasti in ne nalaga »neznosnih bremen«, ki končno dušijo moralno prizadevanje, postavlja konkretnemu človeku ali konkretni skupnosti tiste motive, ki



izzivajo k moralnemu prizadevanju, nudi sredstva, ki jih razvoj moralno delujočega potrebuje, opozarja na smotre, ki se ‚hic et nunc‘ dajo doseči itd., spodbuja pa neprestano, da si človek prizadeva, kolikor s svojimi sposobnostmi more, doseči tisti smoter, ki ga je postavil Kristus: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče!« (Mt 5, 48). Ta moralna teologija navaja bolj k skrbi za ustvarjanje moralne kondicije, ki je predvsem v utrjevanju in dinamizaciji ljubezni do Boga, sebe in bližnjega ter v dobri moralni miselnosti, kakor pa k naravnostnemu boju proti tej ali oni grešni navadi ali grešnemu nagnjenju.

S človekostjo prežeti moralni nauk mora biti po svoji naravi **družbeno usmerjen**. Trudi se izdelati norme za družbeno delovanje posameznika in za delovanje družbe, npr. države, Cerkve, župnije, družine, šole. Zelo je pozoren na moralne silnice v družbi, na t. i. socialne grehe, npr. na rasno ali svetovno nazorsko diskriminacijo, na narodni šovinizem, močno se trudi za ustvarjanje družbenih vrednot, npr. za enakopravnost, sodelovanje, gospodarski napredek, pravično razdelitev materialnih dobrin, organizirano karitativno delo.

Čeprav se sedanja moralna teologija trudi za človekost, pa s tem ne pada v antropocentrizem, ampak vztraja v kristocentrizmu. Njen cilj je vedno: novi človek v Kristusu. Človekost ji je sredstvo za vodenje ljudi h Kristusu. Drži se odrešilne logike, ki jo je Gospod takole izrazil: »Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi nihče, ki vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje. Bog namreč ni poslal svojega Sina na svet, da bi svet obsodil, marveč, da bi se svet po njem zveličal« (Jan 3, 16—17).

### III. PREOBRAZBA MORALNE TEOLOGIJE V ŽIVLJENJSKO VEDO

a) Ko je moralni nauk kristocentričen, mora biti tudi življenjski, saj je Kristus »življenje« samo (Jan 14, 6). Prav tako pa je življenjski tudi nauk, ki upošteva vsega človeka, saj s tem računa tudi z življenjem njegove substance in njegove dejavnosti. Ko pravimo, da postaja moralni nauk vedno bolj življenjski, mislimo predvsem na splošno življenje, na življenje sveta, na kozmično dimenzijo življenja.

Vse dogajanje v svetu bolj ali manj, direktno ali indirektno vpliva na ljudi in njihovo delovanje. Ljudi do neke mere spreminja, pogojuje njihova dejanja, je sad njihovega delovanja, zahteva njihove posege, če naj služi božji časti in človekovi večni sreči. Zaradi hitrega razvoja življenja danes, zaradi njegove raznolikosti in dinamičnosti, kompleksnosti, zaradi vedno bolj množičih se možnosti tako za moralno dobro kot slabo človekovo delovanje, ki jih to življenje ustvarja, zaradi vedno novih situacij, v katere to življenje postavlja odločujočega se človeka, itd., je poseg kozmičnega življenja v človekovo moralnost vedno večji. Moralna teologija se torej mora za to življenje zanimati, mora izdelovati in dajati smernice za moralno delovanje v njem. Ko to dela, more mnogo pomagati pastoračiji in vsemu odrešilnemu delu, saj to delo ne more biti zares učinkovito in ne more izpolniti svoje naloge, če ne odrešuje ljudi tudi v njihovi kozmični dimenziji: Kristus odrešuje po svojih udih ves svet.

Božja beseda sv. pisma zahteva, da moramo biti pozorni na »znamenja časa« (prim. Mt 16, 3), da ne devamo »novega vina v stare mehove« (Mt 9, 17), da je treba prinašati »iz svojega zaklada novo in staro« (Mt 13, 52) itd. To pomeni za moralno teologijo vsaj to, da ob tolikem razvoju in toliki spremembi življenja ne ponavlja enostavno starih načel za moralno življenje, ampak skuša dati tem načelom vsaj novo obliko in da ta načela dopolnjuje z novimi, s takimi, ki so za sedanje moralno življenje potrebna.

2. vatikanski koncil ugotavlja, da v družbi nastajajo »iz dneva v dan globlje spremembe« (CS 6, 1) in »da se ustanove, zakoni, načini mišljenja in čustvovanja, podedovani iz prejšnjih rodov, ne usklajajo vedno dobro z današnjim stanjem«, iz česar »prihaja velik nered v načinu in celo v pravih ravnanja« (CS 7, 2). Koncil zahteva po opisu današnjega, novega sveta, nove analize in sinteze za življenje: »Današnji nemir duhov in sprememba življenjskih razmer je v zvezi z bolj obsežno preobrazbo. Ta preobrazba je v tem, da na področju oblikovanja duhov dobivajo vedno večji pomen matematične in naravoslovne vede, ki se ukvarjajo s človekom samim, na področju dejavnosti pa tehnika... Ta pozitivno-znanstveni duh oblikuje kulturo in način mišljenja drugače kakor v prejšnjih časih. Tehnika tako napreduje, da spreminja obličje zemlje in si že skuša osvojiti vesoljski prostor. — Tudi nad časom človeški razum na neki način že bolj uveljavlja svoje gospodarstvo: nad preteklostjo z zgodovinskimi raziskovanjem, nad prihodnostjo s predvidevanjem in načrtovanjem. Napredovanje bioloških, psiholoških in družbenih ved posreduje človeku ne samo boljše poznavanje samega sebe, ampak tudi omogoča, da s tehničnimi prijemi neposredno vpliva na oblikovanje družbenega življenja... Hitrost zgodovine tako silno raste, da jo posamezniki komaj še morejo dohajati. Usoda človeške družbe postaja eno... Tako človeški rod prehaja iz bolj statičnega pojmovanja reda stvarnosti na bolj dinamično in razvojno pojmovanje. Posledica tega je nastajanje nove, kar največje zapletenosti vprašanj, ki vpije po novih analizah in sintezah« (CS 5). Ob tem tekstu gotovo bolje doumemo, zakaj je koncil zahteval »spopolnitev« moralne teologije.

b) Če moralna teologija hoče biti zvesta pomočnica v odrešilnem delu, ne sme ob tolikšnih spremembah v svetu in ob takšnem nauku sv. pisma ter cerkvenega učiteljstva držati rok križem. Moralni teologi si zato danes mnogo prizadevajo, da bi tradicionalna moralna načela oblikovali sedanjemu življenju ustrezno, npr. načela v zvezi z naravnim zakonom,<sup>15</sup> in jih tudi dopolnili z novimi načeli, če je to za sedanje življenje s Kristusom potrebno. Naj nekaj primerov osvetli to prizadevanje. Načelo o dejanju z dvema učinkoma oblikuje moralna teologija v naslednjem smislu: treba je izbrati večje dobro.<sup>16</sup> Načela t. i. esencialne etike, kar je skoraj isto kot tradicionalna moralka, dopolnjuje današnja moralna teologija z načeli

<sup>15</sup> Prim. Böckle F., *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966; David J., *Das Naturrecht in Krise und Läuterung*, Köln 1967.

<sup>16</sup> Prim. Knauer P., *La détermination du bien et du mal par la principe du double effet*, v: *NRTh*, 1965, 356—376; Schüller B., *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*, v: *Theologie und Philosophie*, 1970, 37 sl.



t. i. eksistencialne etike, ki upošteva celotno situacijo, v kateri mora človek delovati.<sup>17</sup> Danes se na situacijo, v kateri se mora človek odločiti, sklicuje že Sv. stolica.<sup>18</sup> Primerno rešitev za moralno delovanje v kompleksnosti, nasprotjih, spremenljivosti itd. sedanjega časa vidijo moralisti v načelu o večjem dobrem ter to načelo skrbno izdelujejo.<sup>19</sup> Posebna pozornost današnjih moralistov velja nauku o vesti,<sup>20</sup> saj v kompliciranosti današnjega življenja postaja vloga vesti vedno večja. Odločilnost vesti »pri pravilnem reševanju tolikernih nravnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe«, poudarja tudi 2. vatikanski koncil (CS 16). Današnja moralka resno upošteva pri normiranju moralnega delovanja tudi skušnje, ki jih imajo ljudje s spremenjenim življenjem v svetu, dalje ljudski čut glede tega, kaj je v takšnih ali drugačnih življenjskih povezavah dobro in kaj slabo, pr'zadeva si uvideti, h kakšnemu delovanju in h katerim ciljem Bog kliče posameznike in skupnosti v spreminjajočih se razmerah, da bi tako lahko opozarjala ljudi na t. i. zapovedi časa.

b) Pastoralna služnost, ki sledi iz življenjsko usmerjenega moralno teološkega nauka je raznovrstna. Takšen nauk bo gotovo **sodoben**. Z njegovo pomočjo bo dušni pastir odgovarjal na vprašanja sedanjega življenja, npr. na toliko vprašanj, ki nastajajo v odnosih med ljudmi zaradi naraščajoče socializacije življenja, reševal probleme, ki nastajajo zaradi manipulacij s posameznikom in s skupnostmi na gospodarskem, političnem, biološkem in duhovnem področju po najrazličnejših manipulantih, političnih mogočnikih, sredstvih javnega obveščanja, kemikalijah, propagandi, tehniki itd.

Življenjski moralni nauk bo skušal biti čim bolj **vsestranski**. Z njim se npr. dušni pastir pri spovedovanju ne bo toliko vrtel okoli spolnih grehov, kot se je to pogosto dogajalo v preteklosti, pač pa bo prav tako ali še bolj pozoren na probleme človekove vere, upanja in ljubezni, na njegov odnos do osebnega spreobračanja, sodelovanja pri odrešilnem delu itd. Tak nauk ne bo videl predvsem storitev posameznikov in skupnosti, ampak bo zelo občutljiv tudi za njihove opustitve, ne bo širokosrčno našteval golih moralnih dolžnosti, pač pa bo pred njimi skušal čim bolj razkriti krščanske moralne vrednote, spet pa ne samo individualne vrednote, ampak tudi občestvene; tako bo npr. najprej prikazal čudovitost novega človekovega življenja v individualni in družbeni, tostranski in

<sup>17</sup> Prim. Fuchs J., *Theologia moralis generalis I*, Roma 1963, 36—58.

<sup>18</sup> Akt, ki je z njim kongregacija za verski nauk rešila t. i. jugoslovanski primer (prim. Steiner Š., Kongregacija za verski nauk je rešila jugoslovanski primer, v: Cerkev v sed. svetu, 1973, 86—88), npr. pravi: »Dolžnost pastoralne modrosti pa je presoditi, v katerem primeru je ta ali oni vernik v situaciji tako imenovanega subjektivnega navzkrižja« (Okrožnica Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, št. 8/1972, 59).

<sup>19</sup> Prim. Ziegler J. G., *Die Problematik sittlicher Normen in der pluralistischen Gesellschaft*, v: *Zusammenarbeit von Christen und Atheisten* (izd. Hörman K. — Weiler R.), Wien 1970, 39—52.

<sup>20</sup> Petrilowitsch N., *Das Gewissen als Problem*, Darmstadt 1966; Šustar A., *Gewissensfreiheit*, Einsiedeln 1967; Ziegler J. G., *Vom Gesetz zum Gewissen*, Freiburg i. B., 1968; Valsecchi A., *Coscienza*, v: *Dizionario enc. di Teologia morale*, Roma 1973, 148—164.

onostranski perspektivi, šele potem bo zahteval, da zakonci morajo po pameti porajati otroke in se ogibati direktne kontracepcije.<sup>21</sup>

Življenjska moralna teologija ne bo mogla biti **malenkostna**, ne bo precejala komarjev in požirala velblodov (prim. Mt 23, 24). Ne bo npr. natančno določala, katere so ‚partes honestae‘, katere ‚semihonestae‘ in katere ‚inhonestae‘ človeškega telesa, pač pa bo predvsem skušala prepričati človeka, da so njegovi udje »tempelj Sv. Duha« (prim 1 Kor 6, 19); ne bo določala, s kolikimi unčami pojedenege mesa se človek na postni dan težko in s kolikimi lahko pregreši, pač pa bo nagibala k odpovedim na področju moralnih dobrin z vrednotami krščanske ljubezni do bližnjih, npr. do gladujočih; bolj ji bo pri srcu kazanje na sedanje apostolske naloge vsega božjega ljudstva in bratsko sodelovanje med njim kakor določanje pravic hierarhije, klerikov, laikov itd.

Življenjska moralna teologija bo nujno **odprta za resnico**, za neprestano spoznavanje boljše resnice, ki ga omogoča razvoj sveta, prizadevanja teološkega raziskovanja, cerkveno učiteljstvo in delovanje Sv. Duha v svetu. Noben moralno teološki sistem ji ne bo popoln, noben moralno teološki učbenik zadosten za uravnavanje današnjega moralnega življenja, noben moralist, pa čeprav bi šlo za sv. Tomaža Akvinskega ali sv. Alfonza ali za B. Häringa, ne bo v vseh zadevah merodajen.

Moralni nauk, ki bo upošteval široki spekter današnjega življenja, bo odzvel dušnim pastirjem vlogo kontrolorja moralnega življenja, vlogo zasliševalca pri spovedi in moralizatorja na prižnici, vlogo vsevedeža in določevalca na moralnem področju, za kar ga je v veliki meri napravila moralka zadnjih stoletij. Z njim bo dušni pastir predvsem ovrednotovalec, usmerjevalec, spodbujevalec in svetovalec moralnega življenja, z drugo besedo, dušni pastir bo v prvi vrsti **vzgojitelj vesti**. V pestrosti, spremenljivosti in kompliciranosti sedanjega (in še bolj prihodnjega) življenja enostavno ni mogoče vse natanko določiti, kaj je slabo in kaj dobro, kaj se pod določenimi pogoji sme in kaj se ne sme storiti ali opustiti, ni mogoče vsega kontrolirati, posebno kjer je ali bo Cerkev v diaspori; v takšnem življenju je moraliziranje in moralna nestrpnost isto kot odbijanje ljudi od Cerkve in njene morale. Prepustitev odločanju vesti, ki se bo neprestano oblikovala po osnovnih vrednotah krščanske morale, po veri, upanju, ljubezni, božji besedi, zakramentih, resnicoljubnosti itd., bo v mnogih primerih najboljša moralna in pastoralna rešitev tako v življenju posameznikov kakor občestev, posebno ko gre za t. i. perpleksne primere.

Ravno zaradi velike vloge, ki jo življenjski moralni nauk daje vesti, posebno pomaga pastorciji, da vodi ljudi **k osebni moralnosti**. Osebna moralnost, to je moralnost iz iskrenega in utemeljenega prepričanja, je edino prava krščanska moralnost. 2. vatikanski koncil je vlogo vesti v moralnem, sedanjem in osebnem, življenju takole opisal: »Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je človek čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in bližnjega. Zvestoba do vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri

<sup>21</sup> Tako stori npr. sestavek Krščansko urejanje rojstev v knjigi V dvoje, Ljubljana 1971.

iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikernih nraavnih vprašanj, ki se pojavljajo v žiavljenju posameznikov in družbe. Čim bolj se uveljavlja prava vest, tem bolj se osebe in skupnosti oddaljujejo od slepe samovoljnosti in si prizadevajo za skladnost z objektivnimi pravili nraavnosti« (CS 16).

#### IV. SMERNICE ZA DUŠNO PASTIRSKO APLIKACIJO MORALNO TEOLOŠKIH NAČEL, KRISTOCENTRIČNOSTI, ČLOVEŠKOSTI IN ŽIVLJENJSKOSTI

Moralni nauk ni sam sebi namen. Je sredstvo za sožitje posameznika in skupnosti s Kristusom. »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote. Zato je Sin človekov gospod tudi sobote«, bi dejal Kristus (Mr 2, 27—28). Pri aplikaciji torej ne smemo imeti pred očmi samo nekega moralnega načela, zakona, predpisa ipd., pač pa najprej Kristusa, ki hoče v konkretnem človeku ali skupnosti odrešilno delovati, npr. po zakramentu, storitvi nekega dobrega, in imeti človeka oziroma skupnost, njune potrebe po Kristusu in njuno pripravljenost za sodelovanje s Kristusom.

Bog »nas je tudi usposobil za služabnike nove zaveze, ne črke, ampak Duha; zakaj črka mori, Duh pa oživlja« (2 Kor 3, 6). Nobeno moralno načelo ali zapoved, še manj pa predpis, ne morejo upoštevati vsega odrešujočega Kristusa, učlovečene neskončne božje ljubezni, ne vse človekove osebe ne vse dejanskosti, ker so po svoji naravi splošnega značaja, ozirajo se na tisto, kar je bistveno, tipično, značilno za mnoge ljudi, in morejo zato pokazati le bistvo rešitve, le tipično rešitev za moralno delovanje, ne pa konkretne, prav za tega človeka, za to skupnost. Pri njihovi aplikaciji se je torej treba ozirati tudi na posebnosti Kristusovega odreševanja pri tem človeku ali oni skupnosti in na posebnosti določenega človeka in določene skupnosti.

Zaradi ravnokar omenjenega razloga ne more biti aplikacija na različne ljudi in skupnosti v isti zadevi enaka, npr. ko gre za cerkveni pogreb samo civilno poročenih ali za podelitev odveze samo tako poročenim. Ljudem je treba razložiti možnost in pravičnost različne aplikacije v isti zadevi, da ne bo pohujšanja.

Eno samo načelo pogosto ne zadostuje — zaradi kompliciranosti primera — za rešitev nekega moralnega problema. Treba je zato kombinirati več ustreznih načel, npr. načelo o dejanju z dvojnim učinkom z načelom probabilizma.

Končno je vest vedno obvezna. Zato nikogar ne smemo siliti, da bi storil kaj zoper svojo vest. Tako spričuje moralna tradicija Cerkve Tako je poudarila kongregacija za kler v zvezi z aplikacijo nauka okrožnice ‚Humanae vitae‘.<sup>22</sup> Ta nauk velja za vsa področja človekovega delovanja. Dušni pastir bo opustil siljenje k delovanju proti vesti, ko je ta prepričana, čeprav je očitno, da je zmotna. V težko rešljivih primerih bo

<sup>22</sup> Glej okrožnico Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, št. 8/1972, 59—60.



prepustil odločitev vesti človeka, s katerim ima opraviti, npr. glede tega, kaj je v njegovem primeru dobro ali slabo, kaj je večje in kaj manjše dobro, kaj je treba storiti ali opustiti. Če gre za zmotno vest, jo mora oblikovati po objektivnih moralnih normah, če bi pa šlo za dvomno vest in dvoma po znanih moralnih načelih ni mogoče rešiti, bo nagibal odločujočega se, da iskreno izbere tisto, kar se mu prav zdaj zdi boljše.

Pri oznanjevanju, tudi pri dušno pastirskih razgovorih in spovednem pouku, bomo predvsem odkrivali vrednote krščanske moralnosti, iz česar potem dolžnosti same po sebi sledijo. Govorjenje o grehah in spraševanje po njih pri spovedi ima drugotno mesto.

Pri ocenjevanju moralnega stanja človeka, npr. ko gre za podelitev odveze, ni dovoljeno imeti pred očmi samo grešnih storitev in opustitev, ampak tudi človekovo osnovno usmerjenost, njegovo splošno moralno stanje in njegovo dobro dejavnost ter dejansko pripravljenost za življenje s Kristusom.

Voditelj v moralnem življenju mora prisluhni tudi „aplikacijam“ Sv. Duha za posameznike in skupnosti, kajti »Duh... deli slehernemu kakor hoče« (1 Kor 12, 11), in navajati mora posameznike in skupnosti, da bodo ubogali Duha, ko jim govori po milosti, vesti, Cerkvi in življenjskih razmerah.

Dušni pastir se mora končno neprestano učiti pravilne aplikacije za moralno življenje pri Kristusu, npr. ob njegovih aplikacijah v zvezi z bogatim mladeničem, prešušnico, smukanjem klasja v soboto.

### Sklep

Oktobra 1972, ob stoletnici proglasitve sv. Alfonza za cerkvenega učitelja, je kardinal J. Villot, predstojnik vatikanskega državnega tajništva, v imenu papeža Pavla VI. naslovil na moralne teologe pismo, v katerem stoji: »Ne gre za to, da bi predložili novo moralo, ki bi ustrezala minljivim potrebam sedanje situacije, pač pa za to, da odgovorimo potrebam sedanje Cerkve, človeštva in znamenjem časa. Z resničnim zadovoljstvom moremo ugotoviti, da si današnja moralna teologija prizadeva izpolniti naročila koncila. Moralna teologija se danes bolj zaveda, da mora biti več kot samo razlaga nekega moralnega kodeksa ali neko prakticiranje kazuistike. Kajpada ohrani tudi to dvojje svojo vrednost, če ga prav uporabljamo. Moralna teologija se trudi, da bi kot središčno temo obravnavala najglobljo stvarnost krščanskega življenja, ki je v klicu k hoji za Kristusom in v sprejemu tega klica, kar je oboje Odrešenikova milost... Klic k hoji za Kristusom in dar Duha ne napravi iskanja modelov in norm krščanskega življenja na tem svetu za nepotrebno, ampak prej zbujata kristjanu zavest odgovornosti pri iskanju tiste najboljše poti, ki mu omogoča, da v resnici živi kot človek in kristjan tako na osebнем kakor na družbenem področju.

Kakor je bilo teološko in moralno delo sv. Alfonza pogojeno po njegovi osebnosti, skušnji in vesti, tako mora biti danes poglobitev, ki se zahteva, stalna spodbuda moralistovi vesti. Moralna skušnja dopušča teologu, da razmišlja o človeški in krščanski morali, in mu omogoča, da

iz svojega prispeva k reševanju moralnih problemov človeštva. Pogoj za to pa je prizadevanje, da bi razumel mentaliteto današnjega človeka, prav tako pa osebne in socialne probleme, ki odpirajo tako važna moralna vprašanja. So teologi, na žalost, ki zaradi neprestanega razvoja sveta in človeka oklevajo pri nadaljevanju svoje naloge v Cerkvi in svetu. Toda če moralisti izhajajo iz katoliškega nauka, če se okoristijo z osebno skušnjo, če razmišljajo, če so zvesti svoji vesti in če se trudijo, da iskreno razumejo današnjega človeka in njegove probleme, morejo, gotovo morejo, najti pravo pot poglobljanja in obnove, ki ju moralna teologija tako potrebuje. Sv. oče bi rad opogumil moraliste in jih prosi, da nadaljujejo svoje delo z vestjo in v duhu odgovornosti.«<sup>23</sup>

Preobrazba moralne teologije, kakršno smo skušali prikazati v naši razpravi, torej ni zamisel nekega ali neke skupine teologov, ampak je zahteva Cerkve.

Delo moralistov za spopolnitev in obnovo moralne teologije ne bi imelo veliko smisla, če tistih sadov tega dela, ki jih Cerkev dopušča, ne bi dušni pastirji in drugi apostolski delavci uporabili pri odreševanju. Oboji so to dolžni storiti. Zato pa morajo vsaj v glavnih rečeh slediti razvoju moralne teologije in tudi poživljati osnovno moralno teološko znanje. Preobražujoča se moralna teologija se drži osnov zdrave tradicije, zato je ni mogoče razumeti in uporabljati brez poznavanja teh osnov.

Potrebno je, da skrbno preberemo vsaj en moralno teološki učbenik, ki je izšel po koncilu, npr. enega od že omenjenih učbenikov, pa kakšno knjigo sodobnih rešitev moralnih problemov, npr. Häringovo.<sup>24</sup> Gründelovo<sup>25</sup> ali Curranovo.<sup>26</sup>

### Literatura

Chauchard P., *Wie frei ist der Mensch? Biologie und Moral*, Düsseldorf 1968.

Daniélou J., *La morale au service de la personne*, v: *Etudes*, 1963, 145—163.

Endres J., *Für eine anthropologische Moraltheologie*, v: *Theologie und Glaube*, 1967 127—141.

Gilleon P., *Cristo e la Teologia morale*, Vicenza 1961.

Gründel J., *Wandelbares und unwandelbares in der Moraltheologie*, Düsseldorf 1967.

Fuchs J., *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Freiburg i. B. 1967.

Häring B., *Moralverkündigung nach dem Konzil*, Bergen-Enkheim 1967.

Häring B., *Etica cristiana in un' epoca di secolarizzazione*, Roma 1973.

Häring B., *La morale per la persona*, Roma 1973.

*Morale humaine, morale chrétienne*, Paris 1966.

Milhaven J. G., *Vers une nouvelle morale catholique*, Paris 1972.

Oelmüller W., *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft*, Düsseldorf 1972.

<sup>23</sup> La Documentation catholique, 1973, 118—120.

<sup>24</sup> Häring B., *Die gegenwärtige Heilstunde*, Freiburg i. B. 1964; Padre Häring risponde, Alba 1966.

<sup>25</sup> Gründel J., *Fragen an den Moraltheologen*, München 1969; *Aktuelle Themen der Moraltheologie*, München 1971.

<sup>26</sup> Curran Ch., *Contemporary Problems in Moral Theology*, Notre Dame — Ind. 1970.



- Oraison M., *Der Buchstabe tötet*, Freiburg i. B. 1972.  
 Rossi L., *Nuove scelte morali*, Città di Castello 1972.  
 Rossi L. — Valsecchi A. (izd.), *Dizionario Enciclopedico di Teologia morale*, Roma 1973.  
 Steiner Š., *Pokoncilski kairos moralne teologije*, v: BV, 1969, 321—332.  
 Šuštar A., *Moralna teologija pred novimi nalogami*, v: BV, 1970, 173—187.  
 Teichtweier G. — Dreier W. (izd.), *Herausforderung und Kritik der Moralthologie*, Würzburg 1971.

### Povzetek

## MORALNA TEOLOGIJA V SLUŽBI PASTORACIJE

Štefan Steiner

Med moralnim naukom, kakršen se v pastoračiji splošno oznanja, in življenjem sedanjega sveta je velik razkorak. Svet se hitro razvija in spreminja, moralni nauk pa je v razvoju dolgo zaostajal. Zato ta nauk ne more uspešno služiti odrešilnemu delu. Namen razprave je pokazati, kako se današnja moralna teologija po zahtevi 2. vatikanskega koncila (*Optatam totius*, 16) razvija v vedo, ki bo mogla z obnovljenim in spopolnjenim moralnim naukom učinkovito služiti pastoračiji. Ta služnost izhaja po avtorjevem mnenju iz treh lastnosti, ki si jih moralna teologija prisvaja, iz kristocentričnosti, človeškosti in življenjskosti.

V treh poglavjih razprava najprej prikazuje, kako se moralno teološki nauk pod vplivom sv. pisma, 2. vatikanskega koncila, dognanjih raznih ved in po teološki refleksiji obnavlja in spopolnjuje s kristocentričnostjo, človeškostjo (z upoštevanjem vsega človeka) in življenjskostjo (z upoštevanjem vsega življenja), nato pa razprava nakazuje posledice tega obnavljanja in spopolnjevanja za pastoračijo.

Kristocentrični moralni nauk je v boljši službi pastoračije, ker je bolj poln milosti, bolj oznanjevalen, privlačnejši in verodostojnejši zaradi vrednot, ki jih razkriva, ker je bolj zakramentalno in socialno usmerjen, je dojemljivejši in konkretnnejši kot nekristocentrični nauk. Človeškost moralne teologije napravi moralni nauk za prepričljiv, pravičen do človeka, vzgojno učinkovitejši, družbeno angažiran. Z življenjskostjo prepojena moralna teologija pa služi pastoračiji tako, da ji nudi sodoben, vsestranski, k važnim rečem usmerjen, za spoznanje resnice odprt, vest močno upoštevaajoč in k osebni moralnosti vodeč nauk.

Četrto poglavje posreduje važnejše smernice za aplikacijo moralnega nauka, ki se spolnjuje s kristocentričnostjo, človeškostjo in življenjskostjo, v pastoračiji. Ta aplikacija ob moralnih načelih, zakonih, predpisih, ne bi smela spregledovati odrešujočega Kristusa, človekovo sožitje s Kristusom in konkretnega človeka kot osebe. Če se to upošteva, mora biti aplikacija tudi takrat večkrat različna, ko gre za isto zadevo, in mora pustiti vesti več možnosti za odločanje. Oznanjevanje moralnega nauka naj predvsem razkriva vrednote krščanske moralnosti, spovedovanje naj pri ocenjevanju človekove moralnosti močno upošteva njegovo *„optio fundamentalis“*, moralno vodstvo pa naj nagiba k poslušnosti govoric Sv. Duha v duši, Cerkvi in svetu. Aplikacija se mora vedno zgledovati pri aplikaciji Dobrega pastirja.

Sklep razprave opozarja na pismo Sv. stolice (*L'Osservatore Romano*, 30—31. oktobra 1972), ki zahteva od moralistov, naj vestno in zavzeto gradijo moralno teologijo za današnji čas. Sklep dalje apelira na dušne pastirje, da se stalno spopolnjujejo s sodobno moralno teologijo.

## Zusammenfassung

### DIE MORALTHEOLOGIE IM DIENSTE DES HIRTENAMTES

Štefan Steiner

Zwischen der Morallehre, wie sie im Hirtenamt allgemein verkündet wird und dem Leben der heutigen Welt, ist ein grossen Abstand. Die Entwicklung und Veränderung der Welt schreitet rasch fort, die Morallehre aber ist in der Entwicklung lange Zeit zurückgeblieben. Deshalb kann die Lehre auch nicht erfolgreich dem Erlösungswerk dienen. Die Absicht der Abhandlung ist, darzutun, wie sich die heutige Moraltheologie gemäss der Forderung des 2. Vatikanischen Konzils (*Optatum totius*, 16) in eine Wissenschaft entwickelt, welche mit einer erneuerten und vervollkommenen Morallehre dem Hirtenamt wirkungsvoller dienen können wird. Diese Dienstleistung entspringt nach Meinung des Autors aus drei Eigenschaften, die sich die Moraltheologie aneignet, aus dem Christozentrismus, der Menschlichkeit und der Lebensbejahung.

In drei Kapiteln der Abhandlung wird vorerst dargestellt, wie die theologische Morallehre, beeinflusst von der hl. Schrift, vom zweiten Vatikanischen Konzil, von Ergebnissen verschiedener Wissenschaften und durch die theologische Reflexion, erneuert und vervollständigt wird durch einen Christozentrismus, eine Menschlichkeit (mit Einbeziehung des ganzheitlichen Menschen) und durch eine Lebensbejahung (mit Einbeziehung des ganzen Lebens). Darauf berührt die Abhandlung die Folgen solcher Erneuerung und Vervollkommenung für das Hirtenamt.

Die christozentrische Morallehre dient dem Hirtenamt besser, weil sie gnadenvoller, verkündigungskräftiger, anziehender und glaubhafter ist durch die Werte, die sie entdeckt, weil sie sakramentaler und sozialer eingestellt ist; sie ist leichter erfassbar und konkreter als die nichtchristozentrische Lehre. Die Menschlichkeit der Moraltheologie macht die Morallehre überzeugend, gerecht zum Menschen, erzieherisch wirkungsvoller, gesellschaftlich engagiert. Eine mit Lebensbejahung durchdrungene Moraltheologie aber dient dem Hirtenamt derart, dass sie ihm eine Lehre bietet, die zeitgemäss, allseitig, zu wichtigen Dingen gerichtet, zur Erkenntnis der Wahrheit offen ist, die voll und ganz mit dem Gewissen rechnet und zur persönlichen Moral führt.

Das vierte Kapitel vermittelt einige wichtige Richtlinien zur Applikation der Morallehre im Hirtenamt; diese Lehre wird mit Christozentrismus, Menschlichkeit und Lebensbejahung ausgeführt. Diese Applikation hinsichtlich der Moralprinzipien, Gesetze, Vorschriften dürfte nicht den erlösenden Christus, das menschliche Leben in Gemeinschaft mit Christus und den konkreten Menschen als Person übersehen. Wenn man das einbezieht, muss die Applikation auch damals öfter verschieden sein, wann es sich um eine und dieselbe Sache handelt und muss dem Gewissen mehr Möglichkeiten zur Entscheidung überlassen. Die Verkündung der Morallehre sollte vor allem die christlichen Moralwerte offenbaren, in der Beichte sollte man bei der Beurteilung der menschlichen Moralität im grossen Masse seine »*optio fundamentalis*« berücksichtigen, die moralische Führung sollte aber dahin lenken, der Stimme des Hl. Geistes in der Seele, der Kirche und der Welt Gehör zu geben. Die Applikation muss immer an der Applikation des Guten Hirten ein Beispiel nehmen.

Der Schluss der Abhandlung lenkt die Aufmerksamkeit auf das Schreiben des hl. Stuhls (*L'Osservatore Romano*, 30—31, Oktober 1972), welches von den Moralisten fordert, sie mögen gewissenhaft und eifrig am Bau einer Moraltheologie für die heutige Zeit arbeiten. Der Abschluss appelliert ferner an die Seelenhirten, sie mögen sich ständig mit der zeitgemässen Moraltheologie vervollkommen.

# Poziv u Kristu

## Nove antropološke postavke moralne teologije

Ivan Fuček

Od pape Ivana XXIII. i njegove enciklike **Pacem in terris**, od pastoralne konstitucije Drugog vatikanskog, kategorija koju izražavamo sa »znakovi vremena« pojavljuje se u predmetnoj literaturi kao pravi **locus theologicus**; kao mjesto nalazišta za teološku spoznaju uz Pismo, Tradiciju, Liturgiju, Duhovnost.

Tako je »znak našega vremena« što Koncil ne preporučuje takvu teologiju morala koja bi smatrala svojim glavnim zadatkom da postavi sistem zapovijedi i obveza na koje bi kršćanin bio vezan. Koncil se nije opredijelio za neosobni, minimalistički ni racionalistički vid teologije morala, gdje bi Krist bio u prvom redu uzvišeni Učitelj morala.

Nasuprot tome, Koncil stavlja naglasak na poziv osobnog Boga upravljen u Kristu čovjeku kao osobi. Radi se o osobnom Božjem darivanju čovjeku. Prema tome je poziv u Kristu izvanredan dar čovjeku, koji čovjeka apsolutno obvezuje i odredjuje na djelovanje da tako donese plod »za život svijeta« (OT 16). Tako **esse christianum** = Bog ljubi čovjeka, odredjuje **agere christianum** = čovjek ljubi Boga.

U tom smislu uzimamo koncilski tekst: »Ona (teologija morala) treba da rasvijetli uzvišeni poziv vjernika u Kristu i njihovu obvezu da u ljubavi donesu plod za život svijeta« (OT 16). U tom smislu govorimo i o pozivu čovjeka u Kristu, koji u prvom redu znači poziv na spasenje. Ali takav poziv ujedno uključuje življenje koje u praksi odgovara spasenju.

Kad govorimo o pozivu kršćanina, imamo stalno pred očima i poziv čovjeka kao takvog, koji živi u profanom ambijentu današnjice. Zato najprije govorimo o čovjeku, zatim o kršćaninu, o materijalnim vidicima poziva, o formalnim vidicima, s dodatkom neke pastoralno-katehetske primjene.

### I. LJUDSKA DIMENZIJA POZIVA

#### 1. Odnos prema sebi, ljudima, svijetu

Da je poziv upravljen svakome čovjeku kao osobi, bez razlike, već u redu stvaranja, na razini čiste humanosti, govore nam L. Scheffczyk, B. Schüller, A. Auer, J. Fuchs i drugi poznati autori.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> L. Scheffczyk, *Der Mensch als Berufener und Antwortender, u Herausforderung und Kritik der Moraltheologie*, Hrsg. G. Teichtweir und W. Dreier, Echter Verl., Würzburg 1971, 1—23; B. Schüller, *Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen*, na ist. mj., 105—130; A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos Verl., Düsseldorf 1971; J. Fuchs, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Herder, Freiburg—Basel—Wien 1967 (tal. *Teologia e vita morale alla luce del Vaticano II*, Herder-Morcelliana, Brescia 1968); isti, *Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione*, Herder-Morcelliana, Brescia 1970; isti, *Human, Humanist and Christian Morality*, u *Human Values and Christian*



Sva se, naime, svjetska stvarnost svodi kao na cjelinu, na svoju sržnost punu smisla, na ljudsku osobu. Čovjek kao osoba sve slojeve svoga bića ontički usredotočuje na područje duhovne slobode ili na područje osobne samostalnosti. I u mjeri u kojoj u tome uspijeva ostvaruje svoju egzistenciju. To je jedna dimenzija. No pojam ljudske osobe odmah uključuje još dvije dimenzije. Jedna je dijaloški odnos prema ambijentu. Čovjek je nužno upućen na »Ti« drugoga, na suživot s drugima, na pomoć drugih. Pozvan je i na osobni angažman za zajednicu i za društvo u kojima se njegovi socijalni rasponi konkretno odvijaju: u braku, u obitelji, u prijateljstvu, na radnom mjestu, u zvanju ili profesiji, u političkim, u kulturnim, u religioznim oblicima društvenosti sve do opće ljudske međupovezanosti.

Kao u društvenu sredinu, tako je kao tjelesno biće neodvojivo upućen i u dimenziju materijalnog svijeta, organskog i anorganskog. Nužno je vezan s materijom. Čovjek — »gospodar svijeta« — treba da materiju oduhovi, da njome ovlada, da je »humanizira« (K. Marx). On to izvodi tada kad slobodno rukuje stvarima kao **homo ludens**, kad ih umjetnički oblikuje kao **homo creator**, kad iskorištava i iscrpljuje njihove vrijednosti kao **homo oeconomicus**, kad s njima — s tom »materijom primom« — izgrađuje svoju tehničku moć kao **homo faber**. Uvijek se i u svakom pojedinom slučaju čovjek mora ponašati ispravno; njegovi čini treba da su pozitivno moralni. Takvo čovjekovo čudoredno ponašanje prema svijetu materije zahtijeva objektivnost u spoznaji, autentičnost u oblikovanju, poštenje u korištenju stvarima.<sup>2</sup> Svoju slobodu od vlastitih proizvoda i ruketvorina treba da osigura na taj način da dobije potpunu vlast nad njima, pa da ih tako i zadrži u stanovitoj distanciji.

Spomenuta trodimenzionalnost, tj. osobnost, društvenost i materijalnost, razvija se u horizontu povijesti dinamično u rastućem razvojnom procesu u kome čovjek putuje prema cjelini samoga sebe, društva i svijeta. A horizont povijesti po svojoj je bitnosti otvoren prema budućnosti, prema uvijek novom usavršavanju.<sup>3</sup>

## 2. Odnos prema osobnom Bogu

U svijetu moderne profanosti, sekularizacije i sekularizma čovjek i njegov svijet korjenito stoje u samima sebi: autonomni su, imaju svoj vlastiti temelj, sredstva i smisao u samima sebi. U modernom profanom svijetu ne postoje odnosi prema nikakvoj transcendenciji.<sup>4</sup>

Ali već jednostavna zdrava filozofija govori o granicama čisto svjetovnog tumačenja egzistencije, iako ta ista filozofija nije u stanju da

Morality, Gill-MacMillan, Dublin 1970, 112—147; isti, Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, u Stimmen der Zeit (1970), 99—112; isti, The absoluteness of moral terms, u Gregorianum 52 (1971), 416—450.

<sup>4</sup> Usp. u mojoj knjizi Kršćanska zrelost na ispitu današnjice, FTI, Zagreb 1973, poglavlje U sekulariziranom svijetu, osobito str. 106—108, pa istoimenu članak u Obnovljeni život 27 (1972), 469—479; R. I. Richard, Teologia della secolarizzazione, Queriniana Brescia 1970.

<sup>2</sup> A. Auer, Nav. dj., 20—21.

<sup>3</sup> S obzirom na budućnost i na znanost o budućnosti futurologiju, usp. R. Schwager, Futurologie, u Orientierung 34 (1970), 167—170; O. K. Flech-

nešto poblježe izreče o dimenziji transcendencije. Danas se radije uzimaju u obzir egzistencijalni pradoživljaj i egzistencijalno praiskustvo čovjeka u kojima on doživljava svoju korjenitu upućenost na apsolutnu, transcendentnu osobnu Stvarnost, na svoj neizmjerni Horizont, na Bitak (T. Akvinski), na ono »Kamo« — Woraufhin — transcendencije, na »Svetu tajnu« (K. Rahner).<sup>5</sup> Čovjek je po sebi dubinski i iskonski teologalno biće, osobno povezano s osobnim Bogom kao »Ja« prema »Ti«, u trajnom dijalogu ljubavi.

Dijalog je započeo Bog upravivši kreativnim činom riječ čovjeku kao svome stvorenju. Čovjekovu osobu je time učinio svojim sugovornikom, svojim »Ti«. Božja stvaralačka riječ kojom poziva čovjeka u egzistenciju u isto je vrijeme apel ili poziv kojim je čovjek osobno suočen s osobnim Bogom, te ponukan da dade svoj slobodni odgovor. Taj poziv nije neki **accidens** ili dodatak čovjekovu bitku. Naprotiv, on tvori sržnost čovjekove ontike — **esse humanum**. Taj je poziv čovjeku originalan, bitan, egzistencijalan, kako se izražava F. Ebner — začetnik suvremenog dijaloškog personalizma, a s njime A. Brunner, R. Guardini, H. E. Hengstenberg, T. Steinbüchel, a, na svoj način, i Teilhard.<sup>6</sup>

Tako je čovjek zbog svoje inkarnacije u svijetu povezan sa stvarima svoga ambijenta, tumači nam G. Marcel. To je, kaže, odnos: »Ja« prema »ono«. Zbog svoga zajedništva čovjek je u odnosu s drugim ljudima, s drugim osobama. To je odnos: »Ja« prema »Ti« drugoga. Zbog svoje transcendencije čovjek se doživljava kao biće određeno prema Biću iznad sebe. To je odnos: »Ja« prema »Bog«.<sup>7</sup>

### 3. Kriteriji rečenih odnosa

Do nedvojbene spoznaje spomenutih odnosa i samog svoga bitka — **esse humanum**, a time i do usvajanja moralnog poretka, čovjek dolazi putem svoga razuma; onim što je Akvinac nazvao **ratio recte iudicans**. (O značenju objave i vjere za ljudsko razumijevanje samoga sebe govorit ćemo malo kasnije.)

theim, History and Futurology, Meisenheim 1966; J. Breuer, Interview mit der Zukunft, Düsseldorf 1970; K. Krüger, Ingenieure bauen die Welt, Berlin 1970.

<sup>5</sup> Usp. K. Rahner, Einführung in den Begriff des Christentums, Bd. I, (skripta), Münster WS 1968/69, osobito Die Gotteserkenntnis in der transzendenten Erfahrung: Das heilige Geheimnis, str. 62—88, s posebnim akcentom pod naslovom Das Woraufhin und Wovonher unserer Transzendenz als das heilige Geheimnis, str. 66—71.

<sup>6</sup> A. Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1946, 21—43; isti, La personne incarnée, Paris 1947; F. Ebner, Wort und Liebe, Regensburg 1935, 272 sl.; isti, Das Wort und die geistigen Realitäten, 2. Aufl., Wien 1952, 31, 32 sl., 70, 230 sl.; R. Guardini, Welt und Person, 3. Aufl., Würzburg 1950, 112 sl.; H. E. Hengstenberg, Sein und Ursprünglichkeit, München 1958, 115; isti, Das Band zwischen Gott und Schöpfung, Paderborn 1940, 173; T. Steinbüchel, Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz, Frankfurt 1951; Teilhard de Chardin, L'Avenir de l'homme (sv. 5), L'Energie humaine (sv. 6), L'Activation de l'énergie (sv. 7), La vision du passé (sv. 3) — djela koja o tome rade iz kolekcije kompletnog izdanja.

<sup>7</sup> Usp. moja skripta Čovjek. Personalizam i manipulacija, FTI, Zagreb 1973, str. 37.



Čovjek je, naime, prisiljen razmišljati što za nj znači »biti na svijetu«. On je prisiljen promatrati i vagati svoja dobra i loša iskustva u veoma temeljitoj refleksiji ukoliko želi doći do smislenog, cjelovitog nacrtu ili projekta svoje egzistencije i svoga djelovanja. Razumnost i opravdanost moralnog djelovanja čovjek ne otkriva toliko apstraktnom spekulacijom, nego mnogo više refleksijom o povijesnom iskustvu čovječanstva. Povijest nam jasno otkriva na koji se način ostvaruje smisljena i plodna ljudska egzistencija, a na kojim se putovima ona promašuje. Prema teološkoj nauci čovjek može, ne, doduše, bez djelotvorne Božje pomoći, shvatiti pun smisao svoje egzistencije na svijetu. Ujedno time shvaća i odlučujuću jezgru morala. Iz same čovjekove srži stupa preda nj bezuvjetan zahtjev stvarnosti koju okolo sebe susreće. Na taj način su racionalnost, autonomnost, stvarnost bitni kriteriji rečenih odnosa; rečeno drukčije: bitni su kriteriji morala ukoliko on izvire iz čovjekova bitka ili, bolje, iz cjeline čovjeka kao osobe.

Istim procesima postupka čovjek je sposoban da svoju osobu i svoj svijet u slobodnom izvršavanju približi njihovu smislu i poretku. I zbog te svoje sposobnosti on je odgovorno biće, ali biće, prema riječima N. Hartmanna, »koje priroda još nije do kraja oblikovala«. Čovjek je biće »otvoreno prema svijetu«, kako nam tumače M. Scheler, A. Ghelen i W. Pannenberg. Čovjek je biće koje nije tek uvjetovano samim sobom nego je čak i predano samome sebi kao svoj vlastiti zadatak, kako bi se izrazio A. Auer.<sup>8</sup>

#### 4. Filozofska antropologija kao sistem integriranja

Svim tim vidicima koje smo o čovjeku i njegovu djelovanju nabrojili bavi se filozofska antropologija. Ona se zanima čovjekom kao osobom. No ona to može samo ukoliko se služi spoznajama humanih znanosti o čovjeku kao prirodnom biću. Antropologija je sistem koji obuhvaća i u sebe integrira sve znanosti o čovjeku. Uzmimo banalan primjer: »znanost saobraćaja« može se obradživati samo onda ako se slože medicinar, psiholog, graditelj cesta, eventualno konstruktor automobila i ostalih vozila, filozof, etičar. Isto vrijedi za socijalne znanosti koje obradjuju sve od ispitivanja geopsihe do istraživanja raznih ideologija. Jednako je s politikom, sportskom pedagogijom, publicistikom i drugima. Čak i tradicionalne discipline, kao što su geografija, poljoprivredna znanost, medicina, psihoterapija upravo po antropološki bitnim sveobuhvatnim vidicima izvanredno napreduju. One u antropologiji traže sistem koji će ih sve obuhvatiti, skupiti, integrirati.<sup>9</sup>

Ne upuštajući se dalje u promatranje raspona takvog sasma »prirodnog čovjeka«, koji de facto ne egzistira, nego je u konkretnosti obuhvaćen objavom i pritjelovljen Kristu, na temelju rečenoga zaključimo: čovjeka kao osobu svojim kreativnim činom Stvoritelj poziva u egzisten-

<sup>8</sup> A. Auer, Nav. dj., str. 28—35.

<sup>9</sup> Usp. J. Endres, De esse humano, (dispense) Academ. Alfonsiana, Roma 1969 (?), u uvodu govori o Antropologiji kao o sistemu integriranja, str. 1—6.

ciju, na djelovanje, na trajan osobni dijalog »Ja« prema »Ti«. Taj dijalog ili odgovor na poziv čovjek sa svoje strane izvršava slobodnim samostvarenjem u darivanju iz ljubavi.<sup>10</sup>

## II. KRŠĆANSKA DIMENZIJA POZIVA

### 1. »Novi čovjek«

Ako po nauci objave čovjek u Kristu postaje »nova kreatura« — novo stvorenje (Gal 5, 6; 6, 15; 2 Kor 5, 17; Ef 2, 10), onda taj »novi čovjek« kršćanin, za razliku od »starog čovjeka«, grešnika, ulazi i u nov osobni odnos s Ocem i Sinom posredništvom Duha. Ulazeći u Božje kraljestvo, čovjek doživljava duboku preobrazbu. Ona zahtijeva od njega da i subjektivno postane drukčiji nego što je bio prije. U njemu treba da nešto staro prestane i da se rodi nešto novo. On treba da doživi obraćenje ili metanoiu.<sup>11</sup>

Već Stari zavjet karakterizira mesijansku epohu kao »novost«. Bog će s ljudima sklopiti »novi savez«, dat će im »novi zakon«, izlit će u njih »novi duh«. O tome predskazuju Jeremija (31, 30—34; 38—40), Ezekijel (36, 25 sl.), Izaija (55, 3—5; 42, 6—7), Joel (3, 1—2).

Isus Krist, autor Novog zavjeta i ispunjenje Staroga, jest kompletan »novi čovjek«, čijim posredništvom čitavo čovječanstvo dobiva svoj novi historijski princip. U njemu postaje obnovljeno. A ako je utjelovljeni Logos autor novosti čovječanstva i os povijesti, nosilac spasenja, naš put, istina i život; ako je on spojnica čovjeka s Bogom, onda nema čovjeka koji bi drugim putem ili drugim načinom mogao doći do Boga, osim preko Isusa Krista; onda se Bog ne priklanja čovječanstvu, nego jedino preko svoga utjelovljenog Sina; onda Bog i ne gleda čovječanstvo nego kao jednog jedinog Čovjeka — Isusa Krista, kome su svi ljudi na otajstveni način udovi; onda i nema u Božjim očima ili u Božjem projektu o čovjeku drugog tipa čovjeka, osim čovjeka krštena, na bilo koji način ugrađena u Krista; onda je u Očevim planovima predodređen samo jedan tip: **homo christianus** — čovjek kršćanin, onaj koji u sebi nosi **esse christianum** — kršćansku bit: po Kristovoj milosti vjeru, ufanje i ljubav. A to je upravo ono što duboko pogadja i frapira: svaki čovjek treba da je kršćanin — **homo novus**, drukčiji čovjek uopće i nije u Božjem planu. A milijarde su ipak vidno izvan kršćanstva; mase faktično nemaju veze s Kristom. Nije li, onda, taj Božji program utopija, nestvarnost, iluzija?<sup>12</sup>

Ne upuštajući se u razradu misli kako su u Krista ugrađeni »anonimni«, a kako »izričiti« kršćani,<sup>13</sup> kažimo da svaki čovjek treba da ostvari ili »uključno« ili »izričito«, prema tome da li je anonimn ili izričit

<sup>10</sup> Usp. K. Rahnner, Nav. dj., str. 156 sl.

<sup>11</sup> Usp. R. Schnackenburg, Metanoia, u Herders Theologisches Taschenlexikon, in acht Bänden, Hrsg. K. Rahnner, Bd. 5, str. 60—63.

<sup>12</sup> I. Fuček, Kršćanska zrelost na ispitu današnjice, FTI, Zagreb 1973, pod naslovom Kristocentrična nova duhovnost, str. 187.

<sup>13</sup> O anonimnim kršćanima danas se prilično piše. Raspravu je otvorio K. Rahnner, Die anonymen Christen, u Schriften zur Theologie, Bd. 6, Benzinger Vrl., Einsiedeln—Zürich—Köln 1965, 545—554.

kršćanin, egzistencijalni osobni nov odnos s osobnim Isusom Kristom, nosiocem Spasenja. Taj se bitni moralni zahtjev postavlja svakom čovjeku bez iznimke. Svatko treba da u Isusu Kristu bude »nov čovjek«. <sup>14</sup>

## 2. Poziv na novost

»Ispunilo se vrijeme, blizu je kraljevstvo Božje. Obratite se i vjerujte u Radosnu vijest« (Mk 1, 15). Poruka o »Kraljevstvu« — Basileia, temelj je i osnov Kristove kerigme (Mt 4, 23—9, 35). Indikativ Kristove poruke kaže da je Kraljevstvo medju nama (Mk 1, 15), jer se Isusovim dolaskom i djelovanjem ispunilo »eshatološko« vrijeme (Mt 11, 20). No ono još nije u čovjeku, je treba da se obrati i primi Kraljevstvo u vjeri i ufanju po milosti (Mt 11, 25; Mk 4, 11). Prema tome, **terminus a quo** je čovjek grešnik — **homo peccator, terminus ad quem** je primitak Kraljevstva u obraćenom čovjeku, što se ne zbiva nego na jedan način, to jest da prione uz radosnu vijest Evandjelja. Tim putem se stari čovjek mijenja u »novog čovjeka u Kristu«. <sup>15</sup>

U Govoru na gori (Mt 5. 6. 7) opisuje se taj novi čovjek u nekim primjerima ili modelima. Opozicije nema izmedju čovjeka i kršćanina, nego izmedju čovjeka grešnika i obraćenika. Krist ne donosi novi moral, nego pokazuje što obraćeni — »novi čovjek« — mora činiti. Moral je, kažu J. Blank i J. Fuchs, isti i za čovjeka i za kršćanina. Krist ne zamjenjuje stari čovjekov moral s nekim novim moralom. On samo predočuje kako se vlada stari čovjek-grešnik i kako se vlada novi čovjek oblikovan prema Kristovu Evandjelju. <sup>16</sup> I blaženstva: blažen je onaj čovjek koji može takvo što činiti što opisuju blaženstva, jer je to čovjek koji je svladao težnje grešnog čovjeka u sebi i pozitivno nastoji živjeti prema onome što govore blaženstva. <sup>17</sup>

Ima tu i opomena, na primjer u vezi sa svijetom. Znamo da u Novom zavjetu »svijet« nema uvijek isti smisao. <sup>18</sup> Krist opominje da se ne suobličimo **mundo inhumano** — neljudskom svijetu. Tu je i opomena da treba nositi svoj križ svaki dan. Je li to s Kristove strane nešto novo? J. Fuchs kaže: sama riječ možda da, ali stvar ne, jer svi ljudi dobro znaju: ako tko stvarno u ovom svijetu želi biti čovječan — **humanus**, a ne nečovječan — **inhumanus**, mora mnogo toga žrtvovati što se kršćanski naziva »križ«. Dakako da kršćani mogu bolje razumjeti križ ili žrtvu gledajući Krista patnika. <sup>19</sup>

<sup>14</sup> Usp. bilj. 12, str. 188—196.

<sup>15</sup> Usp. moja skripta Nasljedovanje Krista, Temeljne zasade katoličke moralne teologije, FTI, Zagreb 1970, br. 13—15.

<sup>16</sup> J. B l a n k, Réflexions concernant le problème: »Normes éthiques« et Nouveau Testament, u Concilium, N. 25 (1967), Morale, 15—28; J. F u c h s, Vocazione e speranza, Indicazioni conciliari per una morale cristiana, u Seminarium (br. 3, 1971), 491—512.

<sup>17</sup> Usp. R. S c h n a c k e n b u r g, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Max Hueber Verl., 2 Aufl., München 1962, 36 sl.

<sup>18</sup> Mnogostruko značenje riječi *κόσμος* = svijet vidi u G. K i t t e l, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 3, 867—896.

<sup>19</sup> J. F u c h s, Quonam sensu moralis christiana vocetur? (Magnetofonski snimak predavanja, koje je autor održao u seriji predavanja na Filozofsko-teološkom Institutu D. I. u Zagrebu 1972), daktilogram, str. 3.



Ni kod Pavla nema opozicije između dva morala, nego samo između tjelesnog čovjeka i duhovnog čovjeka (Rim 5. 6. 7. 8). Pavao prihvaća moralne propise od drugih, na primjer od stoika, Židova... Kod njega razlikujemo »transcendentalne norme«, koje nisu specifično kršćanske (= »čini dobro a izbjegavaj zlo«!); »transcendentalne specifično kršćanske«, koje zahtijevaju angažman čitava čovjeka, traže njegovo srce, a ne samo nešto ili neki čovjekov dio (= slijediti Krista, živjeti vjeru, ljubav, krštenje...) (1 Kor 8, 1—3) traže svu čovjekovu ljubav. Zatim nalazimo »kategorijalne norme« ili **normae simpliciter humanae**, koje se ne razlikuju od normi ostalih ljudi nekršćana (= biti pravedan, čist...). To su još uvijek općenite norme. Konačno razlikujemo »konkretno kategorijalne norme« ili **normae operativae**, koje opisuju određeno djelovanje, na primjer, držanje žene u obitelji, konkretna pitanja o ženidbi i slično (1 Kor 7, 8—40). Najčešće opominje protiv bludnosti (1 Kor 5—6; Gal 5, 19; Rim 6, 19; 1 Sol 4, 5—7) pa poziva svoje općine na čist život pred poganima. Zahtijeva unutrašnju slobodu prema imanju i bogatstvu i slično (1 Kor 1, 26—29; 2 Kor 9, 6—11; 1 Sol 3, 6—10).<sup>20</sup> C. Spicq, koji je najopširnije obradio vidove pavlovske etike, među ostalim ističe da prirodni red skroz kod Pavla tvori temelj kršćanske etike i da bi se novo-zavjetni moral rasplinio kad ne bi bio utemeljen na naravi za koju se pretpostavlja da je u sebi »dobra«.<sup>21</sup>

Što je rečeno o Kristu i o Pavlu, vrijedi i za kasniju teologiju. Kad Toma Akvinski govori **de lege evangelica, quae dicitur lex nova** — o novom Kristovu zakonu, kaže izričito da je **elementum principale novae legis gratia Spiritus Sancti**. Za zapovijedi Toma kaže: Krist je došao da čovjeka otkupi, a nije došao da dade nove zapovijedi. Moralne zapovijedi su one koje posjedujemo po ljudskoj moći — **secundum virtutem humanam**. Stoga kategorijalne zapovijedi vrijede za sve ljude na isti način kao i za nas kršćane. To je teološka tradicija.<sup>22</sup>

U smislu pastoralne konstitucije **Gaudium et spes** treba reći da Bog nije za nas kršćane stvorio poseban svijet s posebnim zakonima i vrijednostima. On hoće da mi kršćani s ostalim dijelimo jednake uvjete ljudske egzistencije.<sup>23</sup> Time se nameće zadatak da se autentičnost kršćanskog etosa jasno razluči. Hoće li teologija morala imati hrabrost da preskoči taj Rubikon?

<sup>20</sup> Na ist. mj., str. 4—5. Ovu je misao autor razradio osobito u drugom predavanju na rečenom Institutu, pod naslovom *Normae morales in Sacra Scriptura*, u daktilogramu, str. 8—9.

<sup>21</sup> C. Spicq, *La morale paulinienne*, u *Morale chrétienne et requêtes contemporaines (Cahiers de l'autoalité religieuse)* Tournai—Paris 1954, 67 sl.; isti, *Theologie morale du Nouveau Testament*, Tome 1, str. 394: »Mais à y réfléchir quelque peu, il apparaît que cet ordre naturel est partout sous-jacent, et que la morale néo-testamentaire s'évanouirait, si elle ne reposait sur une nature, supposée bonne en elle-même.« E. Hamel, *Loi naturelle et loi du Christ*, DDB, 1964, osobito gdje govori o vrijednosti naravnog zakona u Novom Zavjetu i djelatnosti naravnog zakona u vrhunarnom redu, str. 18—23.

<sup>22</sup> Usp. S. Th. I—IIae q 106; 107; 108.

<sup>23</sup> GS o tom govori na mnogim mjestima, osobito: 43; 29; 27; 23 sl.

### 3. Krist osobna norma morala

Imamo nalog da slijedimo Krista osobno. On je ta osoba koja na izvanredan način, na najviši mogući način živi tu kršćansku novost. Krist je tip, **exemplar** našeg kršćanskog života, jer je »provorodjeni od mrtvih« (Kol 1, 18), Glava tijela Crkve (na ist. mj.), »jer Bog odluči u njemu nastaniti svu puninu« (Kol 1, 19 sl; Ef 1, 22 sl). Kršćanski život treba da je **participative** manifestacija Kristova života, jer je taj isti njegov život u nama. Život koji živimo u njemu je plod njegova pashalnog misterija, pa stoga živimo iz njegove muke i uskrsnuća. Kršćani, prema tome, treba da sami žive raspet i svet život kao sudionici u njegovoj punini: raspeću i slavi. Krist je nama i povijesni primjer za nasljedovanje i cilj našega života.<sup>24</sup> On je, kako se izražava Urs von Balthasar, naša najkonkretnija norma jer je individualna osoba, a istodobno je najuniverzalnija norma jer je mjera svih i svakoga pojedinca kao i svake situacije.<sup>25</sup>

### 4. Nasljedovanje Krista

Iz rečenoga je jasno, da se radi o djelatnom jedinstvu vlastite osobe i vlastitog života s osobom i životom Kristovim. To nije tek neko obdržavanje moralnih maksima koje bi u Isusu eventualno bile primjerno ostvarene, ali bi načelno i neovisno od njega vrijedile i mogle bi se kao takve spoznati. Medjutim, nasljedovanje Krista sastoji se u aktivnom uživljavanju u ritam samoga njegova života u nama, a po tome i u darovani nam božanski život. Radi se, dakle, o življenju onoga života koji smo krštenjem primili, o trajnom uživljavanju u »ritam« tog života i o nastojanju kako bismo ga u punini realizirali.

»Poziv na nasljedovanje,« kaže K. Rahner, »nije izražen najprije niti konačno riječima koje bi dolazile izvana pa bi nas silile na put, koji našem biću zapravo ne bi odgovarao. Naprotiv, to je u konačnici potreban razvoj onoga što u sebi oduvijek već jesmo: oni koji su na osnovi svog unutarnjeg bića određeni da žive s Kristom.«<sup>26</sup>

Svi su pozvani na nasljedovanje (Iv 12, 24—26). Ono se odvija u Crkvi. Krist je, naime, »provorodjenac medju mnogom braćom« (Rim 8, 29), i to

<sup>24</sup> Usp. moja skripta Nasljedovanje Krista itd., str. 37—39; K. H ö r m a n n , Lexikon der christlichen Moral, Tyrolia Verl., Innsbruck—Wien—München 1969, Nachfolge Christi, 849—853 s obilnim navodima literature; J. F u c h s , Theologia moralis generalis, I, Roma 1963, pod naslovom Christus norma moralitatis, str. 100—110; B. H ä r i n g , La Legge di Cristo, I, 5 ed., Morcelliana—Brescia 1967, str. 283 sl.; O znanstvenom karakteru teologije morala, ukoliko je Krist kao središte i norma, usp. J. F u c h s , Moral und Moraltheologie nach dem Konzil itd., str. 32—57; usp. J. K u n i č i ć , Krist kao arhitektonska ideja moralke, u Bogoslovska smotra 34 (1964), 55—73; Š. Š t a j n e r , Pokoncilski kairo moralne teologije, u Bogoslovni vestnik 29 (1969), 321—332; D. C a p o n e , La persona morale in Cristo (dispense), Academia Alfonsiana, Roma 1972; J. K u n i č i ć , Systema moralis christocentricae u Divinitas 4 (1968), 211—228.

<sup>25</sup> H. U. v o n B a l t h a s a r , Theologie der Geschichte, 2 Aufl., Einsiedeln 1950, cit. J. F u c h s , Moral und Moraltheologie nach dem Konzil itd., str. 87.

<sup>26</sup> K. R a h n e r , Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, Kösel-Verl., München 1965, 121.



kao glava svoga Tijela — Crkve (Kol 1, 18). Prema tome, po sebi nema nasljedovanja Krista osim u Crkvi, niti postoji drugo nasljedovanje, osim onoga koje to njegovo Tijelo — Crkvu izgrađuje. (Usp., Ef 4, 16.) No isto tako nema ni nijekanja tog nasljedovanja koje ne bi škodilo njegovu Tijelu. I konačno, to se nasljedovanje odvija u borbi sa silama tame (Ef 3, 10; 6, 12).<sup>27</sup>

### III. MATERIJALNI VID KRŠĆANSKE DIMENZIJE POZIVA

#### 1. U »kršćanskom moralu« nijedan novi materijalni zahtjev?

Zar nikakav novi sadržaj? To je pitanje prije nekoliko mjeseci (rujan 1972) inspiriralo anonimnog autora uvodnika u »La Civiltà cattolica« pod naslovom »Esiste una morale ,cristiana'?« Vrhunsku poteškoću stavio je u pitanje: »S obzirom na ,humani' moral, da li se ,kršćanski' moral specificira i razlikuje samo zato što ga karakteriziraju vjera i milost ili se razlikuje takodjer po sadržaju? Drugim riječima, da li je ,kršćanski' moral označen samo novim duhom ili donosi takodjer nove zapovijedi i upute, to jest takve koje nisu bile poznate pa stoga i nisu bile naredjene sa strane naravnog morala?« Pisac nastavlja: »O tom problemu danas katolički teolozi moralisti mnogo raspravljaju: jedni od njih, inače uvaženi, smatraju da ,moralnom kodeksu' prave i istinske humanosti Krist nije dodao nikakvu novu moralnu zapovijed; pa se zato i kršćani i nekršćani nalaze pred istim moralnim problemima. I jedni i drugi treba da potraže rješenje autentično humanom refleksijom i na bazi istih kriterija. Prema tim moralistima,« navodi autor članka dalje, »i ljubav prema bližnjemu sve do ljubavi prema neprijateljima, govor na Gori, ljubav prema križu, nisu tipično kršćanske zapovijedi, nego su tipični zahtjevi čovjeka kao takva: i nekršćani treba da ljube svoje neprijatelje, treba da se odreknu vlastitog egoizma, treba da prihvate odreknuće, žrtvu, križ. Iz toga slijedi da postoji tek jedna jedina moralnost, ona ,prirodna' i ona ,ljudska'. Tom moralu kršćani ne pridodaju ništa drugo nego samo novu dimenziju, koju će pojedini spomenuti teolozi nazvati ,ljubavlju', ,vjerom', ,kršćanskom intencionalnošću', tako da se ono što je **proprium** kršćanskog morala ne sastoji u novim normama i drukčijem vladanju nego u novom duhu kojim kršćanin djeluje u specifično kršćanskoj intencionalnosti.«<sup>28</sup>

Očito se radi o napadu na J. Fuchsa, B. Häringa, A. Auera i na druge moraliste, koji se trude da »naravnog čovjeka« ugrade u Kristov misterij i Kristov poziv u tom misteriju, uzimajući u obzir modernu profanost našeg svijeta i čovjeka, zamah modernog personalizma i sekularizacije, kako bi moralna teologija svoje refleksije potražila na tom prostoru humanoga i što jednostavnije došla do dijaloga sa svim bojama izvan kršćanskog tabora. Teolozi traže zajedničku bazu s predstavnicima moderne profanosti. I nije malen broj onih koji smatraju da će to, prije svega, naći upravo na području etičke refleksije. U tom je smislu, nema tome

<sup>27</sup> Usp. moja skripta Nasljedovanje Krista itd., br. 48.

<sup>28</sup> Nep. A. Esiste una morale »cristiana«?, u La Civiltà cattolica, n. 2934, a. 123, vol. 3, 1972, str. 449—455.

dvije godine, poznati moralist A. Auer napisao knjigu pod naslovom »Autonome Moral und christlicher Glaube«, u koju je strpao golemi dokazni materijal. Pokušajmo fragmentarno slijediti njegovu misao, koju potvrđuje mnoštvo autoriteta. Jedan je od prvih G. Kittel. On je već 1926. šokirao vjernike istom tezom.<sup>29</sup>

## 2. Krist i »ratio recte iudicans«

Za svakidašnji život Isus je postavio brojna razumski razborita pravila ponašanja u smislu jednostavnih izreka Mudrosti. U njima se očituje sličnost s razboritim govorima iz raznih staroorijentalnih sistema. Naravno, nema tu nikakve ovisnosti. Ipak su Židovi nakon izgnanstva došli u dodir s istočnim narodima, pa je moguće da su od njih štošta i preuzeli. Još je jasnije zajedništvo s istočnim moralistima. Neposredni utjecaji Stoe mogu se dokazati već u Starom zavjetu, prije svega u jasnoj židovskoj dokumentaciji. Rabinsku literaturu vremenski nije moguće točno ustanoviti. Ali u Isusovo doba postojala je već rezerva moralnih životnih pravila te je već općenito bila i prodrila.<sup>30</sup>

Prema iskazu evanđelista, a imamo pred očima prije svega sinoptike, Isus iskreno računa sa zdravim ljudskim razumom (**cum ratione recte iudicante**). On kod svojih slušatelja pretpostavlja stanovitu uvidjavnost u temeljne zakone ljudskoga života, da, na primjer, čovjeku ništa ne koristi ako zadobije čitav svijet, a izgubi svoj pravi život (Mk 8, 36); da će se Bog sigurno brinuti za čovjeka ako se brine za travu u polju, za ptice u zraku (Mt 6, 30); da po zdravom razumu treba izvući ovcu iz jame ako se to po nesreći dogodi na Sabbat (Lk 12, 12); da svaki izvršeni posao zahtijeva plaću (Lk 10, 7; Mt 20, 4); da se čovjek opravdano može pozivati na ugovore (Mt 20, 13); da se s povjerenim imanjem mora ekonomično postupati (Lk 12, 42—48) itd.

Kao usput Isus u tim i sličnim izrekama ponavlja one moralne zahtjeve koje su već stoljećima prokušali pogani i Židovi te su ih učitelji mudrosti u svojim uobičajenim etičkim naukama predavali od generacije na generaciju.<sup>31</sup>

## 3. Novost zapovijedi ljubavi

a) **Prema bližnjemu.** Nije potrebno da nam R. Schnackenburg naglasi, jer je poznato iz čitave tradicije da kršćanstvo svih stoljeća smatra zapovijed ljubavi centralnom Isusovom zapovijedi, najvećim etičkim djelom na području morala.<sup>32</sup> Zapovijed ljubavi prema Bogu nalazi se

<sup>29</sup> G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, hrsg. von R. Kittel, 3. Folge, H. 1, Stuttgart 1926, str. 96 sl.

<sup>30</sup> A. Auer, Nav. dj., 83.

<sup>31</sup> L. Berg, Naturrecht im Neuen Testament, u Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft 9 (1968), 23—42, cit. A. Auer, Nav. dj., 84.

<sup>32</sup> R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments itd., str. 65—81; usp. K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, u Schriften zur Theologie, Bd. VI, 277—298; H. Rotter, Strukturen sittlichen Handelns, Liebe als Prinzip der Moral, Innsbruck 1970, osobito 59 sl.

doslovce u knjizi Ponovljenog zakona 6, 4 sl. Zapovijed pak ljubavi prema bližnjemu u sličnoj formulaciji nalazi se u Levitskom zakoniku 19, 18. Isusova bi velika zasluga, misli Auer, bila u tome što je te dvije zapovijedi spojio, »a što je od najveće važnosti« za to pitanje. To je kao neki sažetak Mojsijevih dviju ploča. Slično Philo Aleksandrijski, slično i grčka etika, koja poznaje analognu dvostruku zapovijed.<sup>33</sup> Na temelju toga E. Stauffer, koji je stvari pomno ispitivao, tvrdi da se u te dvije zapovijedi radi o »dalekosežnom slaganju« (**consensu communi**), zapravo o »vječnom postulatu čovječanstva«, a koji se povlači kroz Stari zavjet kao i kroz povijest drugih nauka i filozofija kao jedan veliki **caeterum censeo**. Taj, dakle, zahtjev svih velikih učitelja morala Isus ponavlja i spaja, te ga stavlja u novo svjetlo.<sup>34</sup>

Nadalje, novost je Isusove zapovijedi u tome što se ovdje ne radi tek o humanoj ljubavi, nego o ljubavi utemeljenoj na Bogu i koja je s ljubavlju prema Bogu u najintimnijoj vezi. Nova oznaka: ljubav prema bližnjemu prikazuje se važnijom od kultnog štovanja Boga (Mt 9, 13; Mk 3, 1—6; Lk 13, 10—17). Dok je zajedništvo s bližnjim poremećeno, uopće se i ne može doći do veze s Bogom (Mt 5, 23 sl). A kod općeg Suda vrijedit će više djela ljubavi negoli djela pobožnosti (Mt 25, 31—6). Po utemeljenju u ljubavi prema Bogu, ljubav prema bližnjemu ima svoj strogo transcendentelni, »religiozno-misionarsko-eschatološki« karakter. Novost je, nadalje, poopćenje ljubavi prema bližnjemu. Dok je u židovstvu po pravilu bližnji bio samo sunarodnjak i prozelit, tu i tamo se taj zahtjev odnosio na sve ljude, dok je u Qumranu bližnji još bio samo pripadnik iste sekte, dok je kod stoika njihova etika ostala zatočena u antropocentričkoj dimenziji, mada su poput Epikteta naučavali i univerzalnu ljubav prema bližnjemu, u Krisovoj zapovijedi ljubavi univerzalnost je bitna karakteristika.<sup>35</sup>

To je, nadalje, u Isusovoj moralnoj nauci i u naučavanju uopće prva zapovijed, temeljna svim ostalima. »Druge zapovijedi veće od ovih nema« (Mk 12, 31). Doduše, već je staro židovstvo stalno pokušavalo da 248 zapovijedi i 365 zabrana svede na neko temeljno načelo. Rabi Hillel je to pokušao s negativno formuliranim »zlatnim pravilom«: »Što ne želiš da tebi drugi čine, nemoj ni ti činiti drugima« (usp., Mt 7, 12; Lk 6, 31). Rabbi Akiba je pokušao sa zapovijedju ljubavi prema bližnjemu. Rabbi Simlai je započeo s vjerom.<sup>36</sup>

Isus vrednuje dvostruku zapovijed ljubavi prema Bogu i bližnjemu i stavlja je nasuprot svih ostalih normi tako temeljito da »o tim dvjema zapovijedima ovisi sav Zakon i Proroci« (Mt 22, 40). Znači, ostale zapovijedi mogu se tek shvatiti u vidu zapovijedi ljubavi. I upravo tom gestom što Isus iz Staroga zavjeta izdvaja te dvije zapovijedi s namjerom da ih poveže i proglasi glavnom zapovijedju izvršio je moralni prevrat, preokrenuo je staro razumijevanje Zakona. Više ne vrijedi načelo: onaj koji prekrši samo jednu od 613 zapovijedi taj nije izvršio čitavu Toru,

<sup>33</sup> A. Auer, Nav. dj., 85.

<sup>34</sup> Na ist. mj., 86.

<sup>35</sup> E. Stauffer, Die Botschaft Jesu damals und heute, DALP-Taschenbücher 333, Bern 1959, 47 sl.

<sup>36</sup> A. Auer, Nav. dj., 86—87.



nego vrijedi suprotno načelo: Onaj koji samo jednu od Božjih zapovijedi ne izvrši u tom temeljnom stavu ljubavi prema Bogu i bližnjemu, taj ne ispunjava čitav Zakon.<sup>37</sup>

b) **Prema neprijateljima.** »Čuli ste da je rečeno: „Ljubi svoga bližnjega i mrzi svoga neprijatelja!“ A ja vam kažem: ljubite svoje neprijatelje i molite za one koji vas progone, kako biste postali sinovi svoga Oca nebeskoga...« (Mt 5, 43—45; Lk 6, 27 sl.). Prema tumačenjima G. Kittela, Strack-Billerbecka i E. Stauffera, starozavjetno židovsko mišljenje poznavalo je popustljivost prema neprijatelju, ali to je bilo jedino protiv osobnih protivnika unutar nacionalne zajednice i još prema prozelitima.<sup>38</sup> Mržnja prema narodnim neprijateljima bila je upravo vjerska dužnost i po tome su Židovi mogli biti sigurni da su Božji prijatelji. Stari zavjet poznaje i pozive na pravednost prema neprijatelju: »Kad nabasaš na zalutalo govče ili magare svoga neprijatelja, moraš mu ga dovesti natrag. Ako zapaziš magarca onoga koji te mrzi kako je pao pod svojim tovarom, nemoj ga ostaviti: zajedno s njegovim gospodarom moraš mu pomoći da se digne« (Izl 23, 4—5). »Ako je gladan neprijatelj tvoj, nahrani ga kruhom, i ako je žedan napoj ga vodom« (Izr 25, 21). No takvi i slični pozivi u Izraelu nisu nikad mogli postati efikasnim, osim u pojedinim iznimnim slučajevima, recimo kad kralj Jozija citirano mjesto (Izl 23, 4—5) primjenjuje na poganina »koji služi idolima«, ili kad Izzai ideju slike Božje u Postanku 5, 1 primjenjuje na sve ljude bez razlike. E. Stauffer se trudio da u tom smislu sastavi čitav niz svjedočanstava iz starožidovske etike. Mudri Ahikar u svojim izrekama zahtijeva da se zlo plati dobrim. Isti zahtjev nalazimo kod Xisuthrosa, »babilonskog Noe« na jednoj ploči iz gline u biblioteci cara Asurbanipala oko godine 650. prije Krista. Sto godina kasnije Laotse zahtijeva da se »neprijateljstvo naplati ljubavlju«.<sup>39</sup>

Tako se, eto, i zapovijed ljubavi prema neprijateljima, doduše blijeđe artikulirana, ali ipak nalazi već u poganskoj etici. »U potpunoj čistoći,« kaže Auer, »ljubav je prema neprijatelju ipak samo tamo moguća gdje ima svoj izvor u ljubavi prema Bogu, koja treba da bude temeljem ljudskog djelovanja uopće.«<sup>40</sup> Krist daje i teocentrično obrazloženje: »Dakle: budite savršeni kao što je savršen Otac vaš nebeski!« (Mt 5, 48).

#### 4. Novost ostalih Kristovih uputa

Na isti način analizira »zlatno pravilo«: »Sve što želite da ljudi čine vama, činite i vi njima!« (Mt 7, 12; Lk 6, 31). Negativnu formulaciju, koju smo spomenuli, židovstvo je u helenističko doba preuzelo iz sofi-

<sup>37</sup> E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung*, Düsseldorf 1962, str. 117.

<sup>38</sup> G. Kittel, *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums* itd., 110—120; E. Stauffer, *Nav. dj.*, 119—137; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. I, 4 Aufl., München 1965, gdje komentira riječi *Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde*, str. 368—370.

<sup>39</sup> A. Auer, *Nav. dj.*, 88.

<sup>40</sup> Na ist. mj., 88.

stičke etike. Kod Seneke se nalazi u istoj uobičajenoj formulaciji, kao što je slučaj i sa svjetskom literaturom Orijenta sve tamo do Kine.

Isus donosi pozitivnu formulaciju. Kršćanstvo, kasnije, poznaje jednu i drugu formulaciju: Tertulijan, Ciprijan, u **Didache**. A pozitivnu formulaciju susrećemo u pismu Aristeia, u nekom židovskom velikaškom ispitu savjesti iz kasnog doba Ptolomejaca. Pozitivnu formulaciju uz negativnu susrećemo u izvankršćanskom prostoru još kod Isokrata, u indijskom narodnom epu »Mahabharata«. <sup>41</sup>

E. Stauffer zaključuje: »Zlatno pravilo je vrhunska formula humanističkog morala, koja se već pojavljuje oko 800 godina prije Krista više ili manje spontano u raznim kulturnim središtima staroga svijeta: u Grčkoj, Šantungu, Hindustanu, Ninivama, Egiptu, i od toga doba u raznovrsnim izmjenama prolazi poviješću čovječanstva.« <sup>42</sup>

Od daljnjih uputa spomenimo to da je pojam »srce« kao središte moralne osobnosti (Mt 7, 18—23) bio već etički zahtjev proroka i velikog broja rabinskih teologa. <sup>43</sup> Isto je i djelima milosrđa: opskrbiti siromahe hranom i odjećom, uzeti gosta na konak, odgajati siročad, osloboditi zarobljene, davati miraz siromašnim zaručnicama, posjećivati bolesnike, tješiti žalosne, sudjelovati kod pokopa: sve je to bilo poznato u židovstvu. <sup>44</sup> Slično vrijedi i za poganstvo: egipatska »Knjiga mrtvih« poznaje prehranu gladnih, odijevanje golih i potporu progonjenih. Buddha poziva svoje monahe na njegu bolesnika, a konfucijevski socijalni filozof Moh-Ti i Kimon iz Atene (oboje iz petog stoljeća prije Krista) tražili su djelotvornu solidarnost sa svima koji trpe oskudicu, koji su u teškoćama. Epiktet želi da ga smrt zatekne upravo kod djela humanosti. Marko Aurelije smatra već i samu nedjelotvornost u nekim situacijama kriminalom. <sup>45</sup>

Jednako stručnjaci govore i o spolnoj uzdržljivosti. Isus zabranjuje i sam požudni pogled bačen prema tuđoj ženi (Mt 5, 28). Dok G. Kittel nalazi da je i židovstvo poznavalo preljub učinjen očima: »Tko pogleda ženu s požudom, smatra se kao onaj koji je s njome bio.« I židovstvo je poznavalo nerazrješivost braka, na primjer kod proroka Malahije 2, 14 sl., na što primjećuje R. Eleazer: »Kad se netko razvede od svoje prve žene, tada čak i oltar lije suze.« <sup>46</sup>

Na temelju takvih podataka Auer zaključuje da Isusovi zahtjevi, ako ih uzmemo pojedinačno, **materialiter** ili po sadržaju nisu nešto novo, nepoznato u povijesti čovječanstva. No Isus je snažno naglasio mnogo toga što se je već prije pojavljivalo u židovskoj i u poganskoj etici, a djelomice se čak i provodilo u djelo. Dakako, treba naglasiti da Isusovi zahtjevi ostavljaju daleko za sobom slične zahtjeve kod Židova u vidu njihove korjenitosti, univerzalnosti, intenzivnosti, unutrašnjosti, teocen-

<sup>41</sup> Na ist. mj., 88—89.

<sup>42</sup> Na ist. mj., 89.

<sup>43</sup> Usp. o pojmu *καρδιά* = srce, u G. Kittel, Theologisches Wörterbuch itd., Bd. 3, 609—616.

<sup>44</sup> Usp. Strack-Billerbeck, Nav. dj., IV/1, 13—15.

<sup>45</sup> Na ist. mj., IV/1, 6.

<sup>46</sup> G. Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums itd., 101.



tričnosti i slično.<sup>67</sup> Medjutim, proprium Kristova etosa mora se potražiti ne kvantitativno materijalnim novim sadržajima, nego u kvalitativnoj ili transcendentnoj dimenziji; u novoj dimenziji za »novoga čovjeka«.

#### IV. FORMALNI VID KRŠĆANSKE DIMENZIJE POZIVA

##### 1. U čemu je »specificum« kršćanskog morala?

Što rade oni koji pripadaju Kristu? Primaju evandjelje, vjeru, otvoreni su prema Bogu i ljudima, nisu zatvoreni u sebe, u egoizam. Ti obraćeni ljudi na konkretan način ispunjavaju ljudski moral, zapovijedi zajedničke svim ljudima, ali u isto vrijeme u sebi ostvaruju vjeru, ljubav, nasljedovanje Krista. Dok refleksivno izvodi ovaj ili onaj kategorijalni čin, kao što obično i drugi ljudi rade, nereflektirano, ali ipak svjesno i slobodno realizira vjeru, ljubav, nadu. Ako, dakle, vidim čovjeka kršćanina da dobro radi ovo ili ono, nije ipak ovo ili ono to što prvotno radi, nego prvotno ostvaruje ljubav, vjeru, nasljedovanje Krista i to u dubini svoje savjesti **non reflexe**, no u pravoj svijesti i slobodi. Prvotni, dakle, element njegove moralnosti nije u tome što **materialiter** izvodi ovo ili ono, nego što time ostvaruje ljubav, nasljedovanje Krista itd. No ti se elementi — materijalan i formalan vid djela — prožimlju. Ne možemo ih posve razlučiti i kazati: ovo je specifično ljudski, a ono specifično kršćanski element. Tu upravo nema ničega što ne bi bilo ljudsko, ali nema takodjer ničega što ne bi bilo specifično kršćansko. Ono ljudsko prožeto je onim što je specifično kršćansko: vjerom, ufanjem, ljubavlju. To je **specificum** kršćanske stvarnosti. No o daljnoj specifikaciji »propriuma« postoje razna mišljenja.<sup>48</sup>

##### 2. Mišljenja protestantskih teologa

Na godišnjoj konferenciji Etičkog društva u Lundu 1966., o temi »Utemeljenje kršćanske etike« doneseni su veoma važni rezultati raspravljanja. S katoličke strane nastupio je F. Böckle, s protestantske K. E. Lögstrup. Ovaj drugi insistirao je na kršćanskoj »motivaciji«. Postoji u kršćanstvu prostor u koji se ne može prodrijeti nikakvom fenomenološkom analizom, a na taj prostor spada sve ono što nije moguće predvidjeti. Da li, dakle, vjera utječe na etiku? Sigurno, odgovara K. E. Lögstrup, vjera daje novu motivaciju da se dobro izvrše djela što ih činimo u odnosu prema drugima, ali materijal je isti kao i onoga koji ne vjeruje.<sup>49</sup>

Između 40 profesora na konferenciji u Lundu došlo je do jake koncentracije diskusije na temu »stvaranje i otkupljenje«. Skandinavski

<sup>47</sup> A. Auer, Nav. dj., 91; Usp. F. Böckle, *Ausgewählte Fragen der Speziellen Moral*, Bd. 2, (Als Manuskript gedruckt) Bonn 1969, pod naslovom *Was ist das proprium einer christlichen Ethik?*, str. 78—84.

<sup>48</sup> J. Fuchs, *Quonam sensu moralis christiana vocetur?* (Magnetofonski snimak predavanja itd.), str. 5—6.

<sup>49</sup> F. Compagnoni, *La specificità della morale cristiana*, Ed. Dehoniane Bologna 1972, 97 sl.; usp. K. E. Lögstrup, *Das Proprium der christlichen Ethik*, u *Zeitschrift für Evangelische Ethik* (1967), 135—147.

predstavnicima su jednoglasno zahtijevali da se u teologiji opet uvede pojam zakona stvaranja, dok su srednjoevropski, pod utjecajem K. Bartha, tražili kristološku koncepciju stvaranja. Katolički su teolozi u toj stvari bili različitog mišljenja.<sup>50</sup>

O kršćanskoj intencionalnosti na svoj način govori drugi protestantski teolog — J. M. Gustafson (Yale), pa teolozi: J. Fletcher, W. Trillhaas, H. Thielicke, D. Bonhoeffer, P. L. Lehmann. Svaki ima svoju donekle specifičnu misao, ali se svi slažu o tome da kršćanska etika ne niječe, nego uzdiže i integrira općeljudsku etiku.<sup>51</sup>

### 3. Mišljenja katoličkih teologa

Pitanje, kako je očito, zadire u **mare magnum** problematike **de iustificatione** — o opravdanju, pa o odnosu »narav« — »milost«. Za našu je svrhu dovoljno ukratko napomenuti različite smjerove rješenja, mada se sva više-manje svode u isto središte. Literatura o tom pitanju još je uvijek prilično oskudna. Neke preglede sentencija dao je uz Auera D. Tettamanzi, pa F. Compagnoni.<sup>52</sup>

Holandski teolozi, u prvom redu H. van der Marck, žele **proprium** kršćanskog morala protumačiti »interpretacijom«. Kršćansko naviještanje ima funkciju tumačenja. Ono otkriva »što je od početka stvarnost«, naime, povijesnu Božju prisutnost u svakom pojedinom čovjeku. Intersubjektivnost medju ljudima je specifičan oblik Božje prisutnosti u svijetu, zato je svako intersubjektivno djelovanje zajedništvo s Bogom. Kroz bitni sadržaj kršćanske objave otkrivamo ono što je bilo »sakriveno od utemeljenja svijeta«. <sup>53</sup> Ne bi li se moglo W. van der Marcku prigovoriti: ako smjerom takve interpretacije i smisao inkarnacije leži samo u tome da »otvorimo oči« prema toj zbilji spasenja, onda ona mora svima, koji otvore oči, postati izrazito jasna. Nije li time cezura izmedju misterija stvaranja i misterija spasenja suviše nivelirana?

J. Fuchs tumači stvar pomoću »kršćanske intencionalnosti«. <sup>54</sup> I ljudska i kršćanska moralnost izražava se zapovijedima. Ali ono što se živi u kršćanstvu mnogo je »više«. To je »intencionalnost« u slobodnoj, ali nerefleksnoj savjesti. Još više! Kršćanin nema samo tu nerefleksnu intencionalnost. Ona, naime, zna što znači slijediti Krista, i to ne samo

<sup>50</sup> F. Compagnoni, Nav. dj., 99—100.

<sup>51</sup> J. M. Gustafson, *Christ and the moral Life*, Harper-Row, New York—London 1968, 238—271; J. Fletcher, *Situation Ethics, The New Morality*, Philadelphia 1966; isti, *Moral Responsibility*, London 1967; W. Trillhaas, *Ethik*, Berlin 1965; H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, Tübingen 1951, osobito 18—22; D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 13 Aufl., München 1966, osobito Brief od 8. 6. 1944, str. 215; isti, *Ethik*, hrsg. E. Bethge, 17 Aufl., München 1966, 68 sl., 167 sl.; P. L. Lehmann, *Ethik als Antwort, Methodik einer Koionia-Ethik*, München 1966.

<sup>52</sup> A. Auer, Nav. dj., 173—184; D. Tettamanzi, *Esiste un'etica cristiana?*, u *Scuola cattolica* (1971), 163—193; F. Compagnoni, Nav. dj., 97 sl.

<sup>53</sup> W. H. U. van der Marck, *Grundzüge einer christlichen Ethik*, Patmos Paperback, Düsseldorf 1967, 17—26.

<sup>54</sup> J. Fuchs, *Esiste una morale cristiana?* itd., osobito »Intenzionalità cristiana« della moralità cristiana, 14 sl.

u dubini duše nego **modo reflexo** što biva kad čini ovo ili ono konkretno dobro djelo; time ostvaruje duboku svoju vjeru, ljubav, nasljedovanje Krista... To su već kod kategorijalnih djela specifične motivacije koje kršćanina **movent ad agendum**. No sama »intencionalnost« ne smjera na ovo ili na ono kategorijalno izvršavanje, nego je u čovjeku ono dubinsko što izražava čitavu osobu, što je zahvaća i prožima (= vjera, ljubav, nasljedovanje Krista). To se uvijek proživljava svjesno, mada ne uvijek refleksivno. Osoba je, naime, uvijek sebe svjesna, ukoliko ne spava, ona ima svijest o sebi. Na primjer: kad netko čini konkretan čin, on zna da to čini, kad vjeruje i ljubi, on to ne zna nego je toga svjestan; to nije u njegovoj refleksiji. S time u vezi K. Rahner je rekao: »Sada umirem i znam i ne čudim se da li idem u nebo ili u pakao, jer sam si svjestan što je sa mnom. Drugo je **persona est peccator**, a drugo **persona fecit peccata**. Ničemu se, dakle, ne čudim što će mi slijediti iza smrti. Dakle, svjestan sam, iako ne znam.«<sup>55</sup> Isto tako se na polju religioznosti, kaže Fuchs, naš način molitve, milostinje, naš kult razlikuje od drugih. Takav način religioznosti ima samo onaj koji može vjerovati. Ta je religioznost specifično kršćanska.<sup>56</sup>

Kršćanski **proprium** A. Auer radije vidi u »integraciji« svega ljudskog u »novom bistvu« u Kristu. Povezanost s Kristom oslobadja kršćanina. Po toj slobodi on se može neslomljivim angažmanom zalagati za poboljšanje stanja u svijetu, on to i mora činiti, jer se iz njegova znanja po vjeri radjaju nove motivacije, koje ga stavljaju u neizbježnost osobne odgovornosti. Onaj koji ne vjeruje, to i ne poznaje. Kršćanin treba da sve stvorenje usmjerava prema spasenju u Kristu. On to čini u »partnerstvu« s Bogom i u »partnerstvu« s Kristom, usavršiteljem povijesti. To je služba po kojoj sva zemaljska područja privode obliku ispunjavanja i usavršavanja, čije se definitivno savršenstvo rezervira za zadnje djelo spasenja kod ponovnog dolaska Gospodina.<sup>57</sup>

Ne ulazeći dalje u pojedine veoma slične misli teologa o kršćanskoj specifičnosti morala, kažimo ukratko da su u tom smjeru svoje priloge dali: F. Böckle, J. Gründel, O. Semmelroth, J. Girardi, W. Kerber, E. Schillebeeckx, J. Lacroix, J. J. Latour, F. Lambruschini, J. M. Aubert, R. Simon, na svoj način u socijalnom vidu A. Manaranche i C. E. Curran.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Prema usmenoj interpretaciji J. Fuchsa.

<sup>56</sup> J. Fuchs, Nav. predavanje, str. 6—7.

<sup>57</sup> A. Auer, Nav. dj., 176—178.

<sup>58</sup> F. Böckle, Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?, u Zeitschrift für evangelische Ethik 11 (1967), 148—159; J. Gründel-H. van Oyen, Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums (Ökumenische Forschungen, hrsg. H. Küng, Kleine ökumenische Schriften 4) Freiburg—Basel—Wien 1970, 69—87; O. Semmelroth, Ortodoxie und Ortopraxis, u Geist und Leben 42 (1969), 359—373; J. Girardi, Überlegungen zur Begründung einer weltlichen Moral, u Moderner Atheismus und Moral (Weltgespräch, hrsg. Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch, Bd. 5) Freiburg—Barcelona etc. 1968, 47—49; W. Kerber, Hermeneutik in der Moraltheologie, u Theologie und Philosophie 44 (1969), 42—66, osobito 58 sl.; E. Schillebeeckx, De God van liefde en de zedelijke normering van het menselijk handelen, u God en mens, Theologische Peilingen II, Bilthoven 1965, 183—216; Morale humanine, morale chrétienne, Semaine des Intellectuels Catholiques 1966, DDB, Paris 1966, F Lambruschini, I. La teologia sacramentale come specificazione della moralità cri-

## V. PASTORALNO-KATEHETSKA PRIMJENA

### 1. Demarkacione linije i zadaci kršćanskog morala

U vidu kristološkog usmjerenja morala, unutar kojeg se realizira kršćanski poziv, svećenik će najprije shvatiti da je moral osobno događanje spasenja između Boga i čovjeka, između »Ja« i »Ti«. U tom će mu smislu malo pomoći autori koje je studirao, recimo, prije petnaest godina (Noldin, Merkelbach, Prümmer, Fanfani). U starim manualima naći će elemente rješenja, ali samo rješenje često neće naći. Svećenik će to događanje između Boga i čovjeka svojim vjernicima nastojati predočiti kao događanje koje se zbiva u povijesti, u kategoriji vremena i prostora koji nužno utječu na strukturu tog odnosa. U punini Kristovoj, nadalje, postoji beskrajno mnoštvo mogućnosti djelovanja, čak i takvih gdje kršćanin mora birati između zla i zla. A takve situacije, gledajući razumski, nisu sasvim prozirne, niti ih pojedinac može lako »riješiti«. <sup>59</sup>

Ako je svakoj moralnosti mjerilo Krist, tada nijedna kršćanska kateheza ne može deset zapovijedi postaviti temeljem svoga vrednovanja. Ako ih ipak postavi, onda mora deset zapovijedi, da bi ih »pokršćanila«, stalno razvijati u njihovu izvornom značenju. U propovijedima i katehezi svećenik će se truditi da vjernicima otkrije sakramentalni karakter kršćanskog čudoredja. Pokazat će kako nasljedovanje Krista nije nikakva izvanjska stvar, nego unutrašnje proživljavanje života danog nam po milosti; pokazat će koji je zadatak člana Božjega naroda na temelju svetog krsta, krizme, ženidbe. Progovorit će o »izvornom sakramentu«, jer se kršćanski moral temelji upravo na tom »prasakramentu« koji je Crkva u svome razvoju kroz pojedine sakramente, osobito kroz tzv. »staleške sakramente«. <sup>60</sup>

Kršćanska će propovijed, nadalje, otvoriti pogled u karakter kršćanskog čudoredja prema svijetu. <sup>61</sup> To je čudoredje prema svijetu otvoreno, kako smo vidjeli iz svega izlaganja; prema svijetu koji ima svoje vlastite vrijednosti i autonomiju (AA 7; GS 43). Nadalje, važna je otvorenost prema našem specifičnom duhu vremena, prilikama. Naglasit će eshatološki karakter kršćanskog poziva sa zahtjevom da kršćanin nastoji živjeti kao »nebeski čovjek« već sada, kao da je »ondje« — **in termino** (GS 40). <sup>62</sup>

stiana, II. I sacramenti centro della vita cristiana, u *L'Osservatore Romano* 17 i 23 gennaio 1971; J. M. Aubert, *La spécificité de la morale chrétienne selon Saint Thomas*, u *Le Supplement* (1970), 55—73; R. Simon, *Spécificité de l'éthique chrétienne*, u *Le Supplément* (1970), 74—104; A. Manaranche, *Y-a-t il une éthique social chretienne?*, Seuil, Paris 1969 (tal. prijevod *Esiste un'etica sociale cristiana?*, Edizioni Deh., Bologna 1971); C. E. Curran, *Y-a-t il une éthique sociale spécifiquement chretienne?*, u *Le Supplement* (1971), 39—58; F. Compagnoni, *La specificità della morale christianna nella Summa Theologiae di Tommaso d'Aquino*, u *Rivista di Teologia morale*, a. 3, n. 12 (1971), 515—536.

<sup>59</sup> G. Visconti, *Rinnovare la predicazione morale*, u *Ministero pastorale* (*Perfice munus*) gennaio 1972, 7—13.

<sup>60</sup> I. Fuček, *Dijalektika kršćanskog poziva*, *Osnovni pojmovi čudorednog života* (skripta) FTI, Zagreb 1972, 2—3.

<sup>61</sup> Na ist. mj., 3—4.

<sup>62</sup> Na ist. mj., 4—5.



## 2. Potreba mnogostruke orijentacije

Živimo u trenutku krize u moralnoj teologiji pa, prema tome, i u moralnoj propovijedi i katehezi. Prijeti opasnost da pred novim problemima i dimenzijama problema, ne našavši odgovora, zauvijek odbacimo stare udžbenike pa da se površno i nekritično dademo na nova »rješenja«, koja smo negdje čuli, slučajno pročitali. Opasnost je da nam postane meritoran onaj odgovor ili sugestija koja se više protivi tradiciji i starim stavovima. U takvim se situacijama kod dotičnog svećenika može poremetiti njegov cjelokupan unutrašnji mehanizam, pa se i nesvjesno dade voditi težom: što je najnoviji odgovor riskantniji, bit će to bliži istini.

Kod drugog tipa ljudi desit će se revolt na pomisao da bi morao odstupiti od svojih prijašnjih kategorija, da bi morao neke stavove korigirati i odbaciti ih, a prihvatiti nešto novo u čemu se po prilici snalazi kao u Saulovu oklopu. Stoga je spreman radije odbaciti novost kao nešto prijeteće i opasno.<sup>63</sup>

A ipak i jedan i drugi tip svećenika treba da se pomno i smireno uživljava u pitanja: na koji će način prići današnjem čovjeku koji se guši u sekularističkim tendencijama; mladom intelektualcu koji na svijetu više ne nalazi Boga, koji neće da misli na Boga, kome je »Bog mrtav«. Ili, na koji će način prići čovjeku koji se još uvijek zavarava lažnom slikom o Bogu, odviše prožetom antropomorfističkim elementima. Kako će progovoriti s ateističkim agnosticima, s propagatorima čistog sekularizma — svijeta bez Boga, a oko nas ih je toliko! Hoće li u »pozivu čovjeka«, u »pozivu kršćanina«, kako smo iznijeli, uspjeti ono vječno moralno i apsolutno iznijeti u prikladnoj dijaloškoj formi? Kako će govoriti s humanistima najrazličitijih razreda? Ali na koji će način odgajati djecu na vjeronauku da im »kršćanski poziv« bude ponos, prihvatljiv i razumljiv, da ga uzmognu integrirati u stvarnost života i sebe integrirati u svijet u kome žive, da ne ostanu zatvoreni u ghetto kršćanstva i izolirani u svojim zrelim godinama?

Sve su to pitanja koja danas taru Crkvu, koja je ona pred nas stavila u svojim bitnim dokumentima Drugog vatikanskog sabora, koja nemaju i ne mogu imati prefabricirane odgovore. Mi svećenici, propovjednici, katehete imamo golem zadatak rada, istraživanja i neprestanog studija. Nužno je ispravno informirati i formirati savjesti naših vjernika,<sup>64</sup> osposobiti ih za dijalog sa svim vrstama ljudi, nužno je u smislu evangelizacije prilaziti onima izvan tabora,<sup>65</sup> koji put i uz herojska odricanja, vjerni svojem Uzoru i osobnoj normi djelovanja — Isusu Kristu.

<sup>63</sup> G. Visconti, Nav. dj., 7—8.

<sup>64</sup> Usp. I. Kozelj, *Odgov. za zrele, slobodnu i samoodgovornu savjest*, u *Obnovljeni Život* 27 (1972), 7—39; J. Clemence, *Le mystère de la conscience à la lumière de Vatican II*, u *Nouvelle Revue Theologique* 104 (1972), 65—94.

<sup>65</sup> Usp. moja skripta *Nasljedovanje Krista itd.*, Baza za dijalog s nekršćanima (humanistima, ateistima), br. 34.



## Povzetek

### POKLIC V KRISTUSU

Ivan Fuček

Razprava govori najprej o človeški razsežnosti božjega poklica. Ta klic je po Kristusu usmerjen k vsakemu človeku v njegovi osebni, družbeni in materialni razsežnosti. Človek pa ima tudi transcendentno razsežnost v odnosu do absolutnega. Tu stoji kot oseba nasproti osebному Bogu. Stvarnik kliče človeka kot osebo v bivanje in delovanje, kliče ga k osebному dialogu.

Krščanska razsežnost poklica je v osebнем eksistencialnem odnosu človeka do Jezusa Kristusa — Odrešenika. To je poklic k uresničevanju novega človeka. Ta klic je usmerjen k vsem ljudem. Kristus je moralna norma in bitna naloga človeka v moralnem prizadevanju je: posnemati Kristusa.

Krščanstvo ne prinaša materialno novih moralnih zahtev in z materialnega vidika je občečloveška morala tudi krščanska morala. Celó »nova« zapoved ljubezni do sovražnikov ni nekaj povsem novega in samo krščanskega.

Svojstvo krščanskega etosa je v kvalitativno novi odrešenski dimenziji — v dimenziji novega človeka v Kristusu.

Ob koncu daje razprava nekaj pastoralno katehetskih navodil. V ospredje moralnega oblikovanja vernih je treba postaviti posnemanje Kristusa. Imeti pa moramo posluh za različno reševanje težkih vprašanj, ki na moralnem področju tarejo Cerkev in današnjega človeka.

## Zusammenfassung

### DER BERUF IN CHRISTUS

Ivan Fuček

Die Abhandlung spricht vorerst über die menschliche Ausdehnung der göttlichen Berufung. Dieser Ruf ist nach Christus in jeden Menschen in seiner persönlichen, gesellschaftlichen und materiellen Ausdehnung gerichtet. Der Mensch hat aber auch eine transzendente Ausdehnung in Beziehung auf das Absolute. Hier steht er als Person dem persönlichen Gott gegenüber. Der Schöpfer ruft den Menschen als Person ins Sein und Wirken, er ruft ihn zum persönlichen Dialog.

Die christliche Ausdehnung der Berufung ist in der persönlichen existenziellen Beziehung des Menschen zu Jesus Christus — dem Erlöser. Das ist die Berufung zur Verwirklichung des neuen Menschen. Dieser Ruf ist an alle Menschen gerichtet. Christus ist die Moralnorm und die Seinsaufgabe des Menschen in seinem moralischen Bestreben ist: Christus nachzuahmen.

Das Christentum bringt uns keine materiell neuen moralischen Forderungen und vom materiellen Blickpunkt aus ist die allgemein menschliche Moral auch die christliche Moral. Sogar das »neue« Gebot der Feindesliebe ist nicht etwas gänzlich Neues und allein Christliches.

Die Eigenheit des christlichen Ethos liegt in der qualitativ neuen Erlösungsdimension — in der Dimension des neuen Menschen in Christus.

Abschliessend gibt die Abhandlung einige pastoral-katechetische Anweisungen. Die Nachahmung Christi muss in den Vordergrund der Moralbildung der Gläubigen gesetzt werden. Wir müssen aber ein offenes Ohr für verschiedene Lösungen der schweren Fragen haben, welche auf dem Gebiete der Moral die Kirche und den heutigen Menschen bedrängen.

## Odnos med moralnim zakonom in vestjo

Alojzij Šuštar

Odnos med moralnim zakonom in vestjo je eno **osrednjih vprašanj** moralne teologije in nramnega življenja. Moralni zakon in vest sta oba pola npravne odločitve. Obravnavanje moralnega zakona in vesti spada v klasičnih učbenikih moralne teologije k bistvenemu delu splošne moralke. Navadno ti učbeniki poudarjajo bolj moralni zakon kot pa vest. V medsebojnem razmerju ne vidijo posebnih vprašanj, ker zanje obstaja rešitev enostavno v tem, da vest sprejme moralni zakon in se po njem ravna. Danes pa imamo vtis, da moralni zakon, vest in posebno njuno medsebojno razmerje niso tako jasna stvar, da bi ne bilo treba reševati nobenih novih problemov.

Prva težava se pojavlja s strani **moralnega zakona**. Teološko razpravljanje kaže, da vsebina, splošna obveznost in utemeljitev moralnega zakona nikakor niso samo ob sebi jasni. Pri spoznavanju moralnega zakona se pojavljajo vedno novi vidiki, ki jih je treba upoštevati. Pri tem se je treba ozirati na vplive raznih teoloških in svetnih znanosti, ki so za razvoj spoznanja moralnega zakona velikega pomena.

Še večja je težava, ko gre za **osebni človekov** odnos do moralnega zakona. Znano je, da pri veliko ljudeh vlada nekako splošno nezaupanje do moralnega zakona. To se izraža v zelo kritičnem presojanju moralnih predpisov, če ne celo v nasprotovanju posameznim moralnim zakonom. njihovim potrebam in njihovi obveznosti, njihovi vrednosti in njihovi splošni veljavnosti. Zahteva, da je treba dosedanje gledanje na moralni zakon temeljito spremeniti, postaja vedno glasnejša.

Nejasnosti prihaja prav tako z druge strani, s strani **vesti**. Danes se sicer veliko govori o vesti in njeni svobodi, o potrebi osebne odločitve v lastni vesti. Kolikokrat se posamezniki sklicujejo na lastno vest, da bi se tako ognili moralnega zakona, češ, da se hočejo ravnati po osebni lastni vesti in ne po splošnih moralnih zakonih. Pri tem pa je pojem vesti dostikrat zelo nejasen in v govorjenju o svobodi vesti je veliko nesporazumov.

Če se je včasih zdelo, da more **avtoriteta** nesporno rešiti vprašanje razmerja med moralnim zakonom in vestjo, je danes težava ravno v tem, da je nerazumevanje za avtoriteto vedno večje in splošno nezaupanje do avtoritete vedno bolj razširjeno. Ne samo v svetni družbi, tudi v Cerkvi moremo ugotoviti neko protiavtoriteto razpoloženje. Ker avtoriteta stoji na strani moralnega zakona, imajo mnogi vtis, da med moralnim zakonom in vestjo, oziroma med avtoriteto in vestjo obstaja stalna napetost, ki večkrat preide v odprt konflikt.

Že samo iz teh kratko nakazanih razlogov je torej važno in potrebno, da danes **več in globlje** razmišljamo o razmerju med moralnim zakonom in vestjo in skušamo najti pravilno rešitev, posebno za pravo službo v dušnem pastirstvu.

## I. Dejanski položaj

**Napetost** med moralnim zakonom in vestjo je izraz dejanskega **človekovega položaja**, kot nam ga kaže razodetje, pa tudi že izkušnja in filozofsko razmišljanje o človeku. Človek je **postavljen** v naravo, v naravni, družbeni in moralni red, od katerega je odvisen in na katerega je vezan. Vsakdanje izkustvo kaže, da je življenje nemogoče, če človek ne upošteva danosti, od katerih je odvisen. V fizičnem življenju to vsakdo iz lastne izkušnje takoj uvidi. A sčasoma se to pokaže tudi na drugih področjih. Če filozofija govori o človeku kot o odvisnem, kontingentnem bitju, govori teologija o človeku kot kreaturi, ki je od Stvarnika postavljen v naravni red, ki se mu ne more izogniti. Človek ni stvarnik, ki bi mogel neodvisno odločati, ampak je odvisno in vezano bitje, ali to prizna ali ne. Nobene izbire nima.

Človek pa je tudi **oseba z duhovnim spoznanjem in svobodnim odločanjem**. V samoodločanju ima človek možnost, da sam izbere, kar se mu zdi prav in dobro. Danes ima človek vedno več možnosti, da posega v dani red, da ga spreminja, si sam odloča obliko življenjskih razmer in tako tudi življenjski red. Zavest samoodločevanja je zelo živa in razvita. Zato doživljamo eksperimentiranje na vseh mogočih področjih. Tudi na moralnem področju išče človek novih poti, novega reda, preizkuša nove zakone, ne da bi se dosti menil za moralne zakone, ki so doslej veljali kot splošno obvezni. Naj navedem za zgled iskanje novih oblik v socialnem življenju, v medsebojnem razmerju ljudi, v zakonu in družini, v razmerju do avtoritete v družini, v šoli, v Cerkvi in v državi, ali končno iskanje novih oblik verskega in cerkvenega življenja.

Zaradi dinamične napetosti med zakonom in vestjo prihaja človek vedno znova v skušnjava, da **enostransko** poudarja le en vidik: ali splošno veljavni moralni zakon, ali pa vest in njeno svobodo. Starejša generacija rada poudarja red in njegovo potrebo in korist in se upira novim svobodnim poizkusom in poudarjanju svobode in vesti. Mlajša generacija pa toliko bolj poudarja svobodo in nove možnosti, stalni razvoj in nova pota na podlagi znanstvenih odkritij, in zahteva za posameznika kakor tudi za skupine možnost za nove poizkuse v pluralistični in permisivni družbi.

Tudi v **Cerkvi** je poudarjanje vesti in svobode značilno za današnji čas. Posebno pri mladi generaciji vlada navdušenje za svobodo in za osebno odločitev po lastni vesti. Teološka literatura zadnjih 20-ih let obširno govori o svobodi in o odločanju po lastni vesti. Ta pojav je razumljiv kot reakcija na prejšnje večkrat enostransko poudarjanje zakona in njegove splošne veljavnosti in obveznosti. Razvoj gre tako daleč, da doživljamo v družbi potrebo, da se moralni zakoni revidirajo, spremene ali celo odpravijo. Človek ima vtis, da reakcija na prejšnje preveliko poudarjanje splošno veljavnih zakonov prehaja v drugo skrajnost: splošno veljavni zakoni sploh niso več priznani, objektivni morali red vedno bolj izgublja svojo veljavo. Sociologi in antropologi zadnji čas vedno bolj resno opozarjajo na nevarnost, ki ogroža človeka, ki tako omalovažuje objektivni red in se z lahkomišljenostjo spušča v razne eksperimente in se predaja protiavtoritativnim geslom.

## II. Moralni zakon in vest

Za določitev odnosa med moralnim zakonom in vestjo je dobro, da najprej nekoliko opredelimo oba pola, ki sta v medsebojnem dinamičnem razmerju. O tem le nekaj kratkih misli.

**Odločilno vprašanje** npravnega življenja je: Kako naj živimo? Kaj naj delamo? Gre za normativni odgovor, ki naj da človeku smernic za njegovo življenje in delovanje. A normativni odgovor mora človek svobodno sprejeti. Le za kar se človek svobodno odloči, ima tudi etično vrednost. Moralna teologija ne opisuje le dejanskega položaja, ne ugotavlja samo dejstva in ne postavlja samo diagnoze, ampak skuša dati odgovor na vprašanje, **kako naj bo**, kako se človek mora odločati v svoji vesti, da bo prav živel in ravnal. Ravno v tem je razlika med moralno teologijo in eksperimentalnimi ali deskriptivnimi znanostmi. Osrednje vprašanje moralne teologije je: kateri zakoni veljajo za pravo npravno življenje in kako je mogoče priti do njih, da jih človek svobodno prizna.

Najkrajši odgovor krščanske moralke se glasi: treba je izpolnjevati božjo voljo. Osnovni **moralni zakon** je **božja volja**. A božjo voljo človek konkretno dozna v svoji lastni vesti. S tem pa smo že pri razmerju med moralnim zakonom in vestjo. A predno bo govora o tem razmerju samem, kratko nekaj o moralnem zakonu in o vesti.

Če je res, da je **osnovni moralni zakon** za kristjana božja volja, se takoj postavlja vprašanje: **kje** in kako pa človek najde in spozna božjo voljo? Tu ne bomo toliko govorili o načinu spoznanja božje volje, temveč o **virih**, v katerih se razodeva moralni zakon, ki je božja volja.

1. Prvi za krščansko moralno najvažnejši vir je **Jezus Kristus**. Božja volja se razodeva najpopolneje in najčistejše v Jezusu Kristusu. Moralni zakon v prvi vrsti ni pisana postava, ampak oseba, življenje in delovanje Jezusa Kristusa. Krščansko življenje ni najprej izpolnjevanje zapovedi, ampak **hoja za Kristusom**, delež na njegovem življenju, Kristus je pot, resnica in življenje. Vsi moralni zakoni imajo le toliko svojo veljavo in obveznost, kolikor so v zvezi s Kristusom, kolikor razlagajo njegovo besedo in navajajo k hoji za Kristusom. Smisel vseh moralnih zakonov obstaja v tem, da vodijo in navajajo človeka v življenjsko skupnost s Kristusom. Oznanjevalni moralni zakon pomeni, oznanjevati Kristusa, razlagati njegovo življenje in delo. Da ima pri tem sv. pismo, posebno nova zaveza, svoj poseben namen, je jasno. Zato tudi vaticanski koncil tako zelo poudarja pomen sv. pisma ravno za moralno teologijo.

2. Drugi vir je **moralni naravni zakon**. V zgodovini so ta vir zelo poudarjali, posebno v zvezi s filozofsko etiko. Danes doživljamo obširne debate o vsebini, veljavnosti in obveznosti moralnega naravnega zakona. V veliki meri je to treba razložiti kot reakcijo na prejšnje preveč enostransko poudarjanje naravnega zakona.

V današnji diskusiji o naravnem zakonu gre predvsem za naslednja vprašanja: a) Moralni naravni zakon je treba videti v **zvezi s Kristusom**, z evangelijem in božjim zveličavnim načrtom, v enotnosti z božjo besedo v Kristusu, ne pa kot neko samostojno in neodvisno stvarnost; b) Naravnega moralnega zakona ne smemo razumevati v biološkem ali fiziološkem



smislu, ampak **personalno**, v notranji bistveni zvezi s človekom kot osebo. Človek kot svobodna oseba je osrednja danost moralnega naravnega zakona; c) Naravni moralni zakon ni sistem abstraktnih pojmov, ampak ga je treba gledati v njegovi **konkretni zgodovinski danosti**. Zato pri naravnem zakonu ni mogoče poudarjati samo njegove splošne veljavnosti in obveznosti, ampak tudi njegov razvoj, bodisi na podlagi razvoja človeka samega, bodisi v spoznanje naravnega zakona ob napredku raznih znanosti; č) Pri moralnem naravnem zakonu je treba razlikovati med njegovim **prvotnim jedrom** in njegovimi **drugotnimi oblikami**, ki prihajajo do izraza v zgodovinskem razvoju v raznih kulturnih dobah.

3. Tretji vir, iz katerega človek črpa spoznanje božje volje, so **pozitivni človeški zakoni** na podlagi avtoritete. Taki pozitivni zakoni so nujno potrebni. Avtoriteta je v družbi, tudi v Cerkvi, **neobhodno potrebna**, bodisi zaradi razlage naravnega moralnega zakona, bodisi zaradi njegove aplikacije na konkretne razmere, kakor tudi zaradi družbenega reda, zaradi vzgoje in zaradi zavesti obveznosti, ki brez avtoritete pri mnogih kaj hitro izginja. Vloga in naloga avtoritete obstaja ravno v tem, da razlaga, utemeljuje, oznanja in urgira naravni moralni zakon s pomočjo pozitivnih zakonov in predpisov. **Kriterij** za potrebo, korist, veljavnost in obveznost pozitivnih zakonov pa je njihova enotnost z moralnim zakonom v Kristusu in z naravnim moralnim zakonom. Avtoriteta je potrebna in koristna toliko, kolikor stoji v službi moralnega zakona, kot se kaže v Kristusu in v naravnem zakonu. Zato ima avtoriteta stalno dolžnost, da kritično presoja potrebo in korist pozitivnih zakonov. Velja načelo: **toliko pozitivnih zakonov, kot je nujno, potrebno in koristno, in toliko svobode, kot je možno**. Le tako prihaja človek kot oseba do polne veljave.

To načelo velja za vsako avtoriteto in za vsako družbo, za družino, za državo in za Cerkev. **Cerkvena avtoriteta** pa ima še svoj poseben značaj in pomen. Cerkveno avtoriteto je postavil Kristus sam — končno je vsaka oblast in avtoriteta od Boga, kakor pravi sv. Pavel (Rimlj 13, 1). A cerkveno avtoriteto je Kristus postavil ravno v ta namen, da razlaga in oznanja njegovo voljo, da jo v danih razmerah konkretizira in aplicira. Kristus je cerkveni avtoriteti obljubil posebno božjo pomoč in ji v določenih mejah dal garancijo nezmotljivosti. Kjer avtoriteta v Cerkvi res nastopa v božjem imenu, tam ima tudi posebno veljavo. Tam je pravi odgovor poslušnost in pokorščina. Kjer pa notranja zveza avtoritete v Cerkvi s Kristusom ni tako jasna in neposredna, tam ima tudi cerkvena avtoriteta manjšo veljavo. Iz božjega reda bo kristjan v Cerkvi načelno priznal veljavnost avtoritete. A za tako priznanje je posebno v današnjem času važno, da se avtoriteta ne sklicuje le formalno sama nase, ampak da prikaže svojo notranjo enotnost s Kristusom in njegovo voljo in da pozitivne zakone tudi uvidevno utemelji. Ljudje so postali veliko bolj kritični, veliko bolj samostojni in veliko bolj zahtevni. Ker je v zgodovini tudi v Cerkvi večkrat prišlo do zlorabe avtoritete in ker je skušnjava za tako zlorabo vedno zapeljiva, kritično stališče do avtoritete še nikakor ni znak upornosti, ampak zavest dostojanstva človekove osebnosti. Rešitev vseh napetosti in sporov med avtoriteto in posamezniki je v tem, da se avtoriteta in podložniki najdejo v skupni pokorščini božji volji, kot se



razodeva v Kristusu in v moralnem naravnem zakonu. Kot v družbi pravni pozitivizem postane lahko nevaren, tako je tudi v Cerkvi treba paziti na to, da se človeški zakoni ne odtujijo Kristusovi volji, ampak da ostanejo vedno izraz božje volje.

Človek kot oseba je neposredno podložen Bogu. Za vsakogar je **Bog neposredna osebna avtoriteta**. Ker je Bog človeka ustvaril kot svobodno bitje in ker hoče, da človek pride vedno bolj do zavesti in uporabe svoje svobode in ker je svoboda eden največjih božjih darov, zato velja zgoraj omenjeno načelo: **toliko svobode, kolikor je le mogoče, in toliko pozitivnih zakonov**, kot je nujno potrebno. To načelo poudarja tudi 2. vati-kanski koncil, posebno v izjavi o verski svobodi. Načelo pa je tudi samo po sebi teološko jasno. Različna so le mnenja, kateri pozitivni zakoni so nujno potrebni, bodisi pod socialnim, psihološkim ali pedagoškim vidikom. Ker so gledanja na človeka različna, ker je presojanje človeške družbe različno, ker se človek in družba stalno razvijata, je razumljivo, da je tudi rešitev tega vprašanja različna. Včasih se bolj poudarja potreba pozitivnih zakonov in predpisov, drugič spet bolj svoboda in osebna odgovornost. Razpravljanje o tem vprašanju ne bo nikoli prenehalo, čeprav so si ljudje v teoretičnem načelu o potrebi in vrednosti svobode in o podrejeni vlogi pozitivnih zakonov med seboj edini.

4. Četrty vir, iz katerega človek spozna božjo voljo, je **konkretna situacija**, ki pomeni konkretizacijo moralnega zakona. Zaradi nevarnosti situacijske etike in zaradi njene obsodbe, ki jo je izrekel Pij XII., pri mnogih vlada nezaupanje nasproti situaciji kot viru moralne obveznosti. A to nezaupanje prihaja le iz nespোরazuma. Nekateri zato danes rajši govorijo o **etičnem eksistencialu**. Konkretna situacija ali etični eksistencial pomeni konkretnega človeka v svojem konkretnem notranjem in osebni, socialnem in zunanjem položaju. Elementi, ki jih je treba pri konkretni situaciji in njegovi določitvi upoštevati, so npr. individualna posebnost človeka, njegova preteklost in izkustvo, njegovi posebni darovi in milosti, njegove težave in razočaranja, njegovi načrti za bodočnost. Konkretna situacija torej ni nič drugega kakor izraz človekove individualnosti, ki je zanj bistvena. Za spoznanje božje volje je treba upoštevati to individualnost. S tem človek ne pride v nasprotje s splošnimi moralnimi zakoni, ampak jih konkretizira za svoj osebni položaj. S tem smo že blizu tega, kar pri človeku imenujemo vest. Razlika med konkretno situacijo in vestjo je v tem, da gre pri prvi za vse objektivne danosti, od katerih je človek odvisen in ki ga določajo, medtem ko je vest osebna stvariteljska zmožnost, kot bomo o tem razpravljali pozneje.

Če skušamo določiti **razmerje** med štirimi navedenimi načini razodevanja božje volje, je treba upoštevati tole: a) Kristus, moralni naravni zakon, pozitivni človeški zakoni in konkretna situacija niso štirje med seboj vzporedni kanali, ki nimajo nobene notranje zveze, ampak štirje načini, kako se človeku razodeva božja volja, ki se med seboj **prepletajo, razlagajo in dopolnjujejo**. b) Ti štirje načini niso vsi enako važni, so pa med seboj **notranje odvisni**. Najvišje je razodetje božje volje v Kristusu. Naravni zakon je vedno v skladu s tem razodetjem, ker med nadnaravnim in naravnim razodetjem božje volje ne more obstojati nasprotje. Na eni

strani človek razume Kristusovo razodetje v luči naravnega moralnega zakona, na drugi strani pa Kristusova volja osvetljuje in dopolnjuje naravni moralni zakon. Druga dva vira sta prvima dvema popolnom podrejena in sta v njuni službi. c) Ker človek najde moralni zakon v **različnih** virih in oblikah, je treba to obliko upoštevati. Niso vsi zakoni enako važni. Načelo: zakon je zakon, je napačno. Treba je vedno ugotoviti, za kateri zakon gre in na kakšen način je razodetje božje volje v službi človeka. č) Vse moralne zakone je treba umevati **dinamično** in ne statično. Zakoni nimajo sami v sebi smisla, ampak so le pripomočki za človeka, da se čim bolj razvije in pride do čim popolnejšega življenja. d) Pravilno razumevanje moralnih zakonov je možno le v **družbi**, v stalnem izkustvu in ob stalnem iskanju novih možnosti. Črka ubija, duh pa oživlja.

Drugi pol, ki ga je treba kratko opisati, je **vest**. **Vest** je danes v središču moralnega zanimanja in narnega življenja. Danes se ljudje, posebno tudi v Cerkvi, vse drugače zavedajo pomembnosti in vloge vesti v narnem življenju. Literatura, ki raziskuje in opisuje vest, bodisi pod psihološkim, antropološkim, sociološkim, teološkim, bibličnim ali moralnim vidikom, je zelo obširna. Tu ni mogoče podati celotnega nauka o vesti, ampak le nekaj vidikov, ki so važni za naše vprašanje.

1. Vest je **središče in globina** človekove osebnosti, kakor pravi pastoralna konstitucija o Cerkvi v današnjem svetu. Vest je »kraj«, kjer človek spozna narnne vrednote in se zave njihove obveznosti, kjer spozna moralne zakone, pa tudi možnost svoje svobodne odločitve in odgovornosti. Vest ni le neka intelektualna, voluntaristična ali čustvena zmožnost v človeku, ampak središče celotne osebnosti. Ravno tako **celotnostno gledanje** na vest je za današnje teološko razpravljanje značilno. Zato tudi razvoj vesti pomeni razvoj celotne človekove osebnosti.

2. Vest pomeni **odprtost** za narnne vrednote in za moralni zakon. Lahko bi vest primerjali anteni ali radarju, čeprav so te ponazoritve iz tehnike enostranske in nepopolne. Res je, da vest ne zadošča sama sebi, ampak je narnnana na objektivni red in odvisna od njega. Toda tega ne smemo pojmovati preveč mehanično, kakor da bi vest le pasivno sprejemala povelja in jih spreminjala v osebne odločitve. Vest **aktivno, dinamično** in **stvariteljsko** sodeluje pri narnni odločitvi. Človek se zaveda na eni strani svoje narnne odvisnosti, a na drugi strani tudi svoje stvariteljske zmožnosti in naloge. V srečanju z narnnim redom se človek zave, da mora na božji klic, kakor ga dozna, dati svoj posebni in osebni odgovor. Vest je zato »kraj«, kjer se človek zave svoje vezanosti, kar je zanj nagib za ponižnost in priznanje lastnega položaja kot dela stvarstva. Na drugi strani pa se zave svoje možnosti, ki mu je dana v tveganju in pogumu, ko hoče uresničiti svojo lastno nalogo na podlagi čisto osebne in konkretne situacije.

3. Vest je izraz človekove **individualnosti**, posebnosti in nenadomestljivosti. Kot je vsak človek svoj lastni jaz, tako ima tudi vsak svojo lastno vest. Zato mora tudi vsakdo dati na božji klic svoj lastni in nenadomestljivi odgovor. V vesti se kaže enkratnost narnne osebe in narnne odločitve. V tem obstaja tudi skrivnost posameznika v njegovi narnni odločitvi, ki je drugim bolj ali manj skrita in niti posamezniku

samemu večkrat ne popolnoma jasna. Edina priča in zato tudi edini sodnik vesti je Bog. Zato pomeni vest neposredno srečanje človeka z živim Bogom in neposredno odgovornost pred Bogom samim, tudi če se človek tega tematično ne zaveda. Vsak bo sojen po svoji lastni vesti. Ravno v tem obstaja posebno dostojanstvo vesti in človekove osebnosti.

### III. Odnos med moralnim zakonom in vestjo

Najprej je treba poudariti nekatera splošna načela o tem odnosu.

1. Moralni zakon in vest sta **bistveno naravnana drug na drugega**. Med njima je bistvena korelacija in komplementarnost. Moralni zakon brez vesti je nesmiseln, vest brez moralnega zakona je prazna. Ves smisel moralnega zakona obstaja v tem, da apelira na vest in jo normira. Če moralni zakon vesti ne doseže in je ne »zadene« in ne veže, ni izpolnil svojega smisla, ostal je tako rekoč brez sadu. Moralni zakon hoče zbuditi vest, jo uravnati in ji omogočiti pravo določitev. Druge možnosti, da bi moralni zakon človeka vezal, sploh ni. Notranji stik z vestjo je edina možnost. Zunanja sila, ki človeka le pod pritiskom prisili, da to ali ono stori, ne more npravno prav obvezati. Le kjer človek v vesti moralni zakon svobodno in iz prepričanja sprejme, bodisi zaradi notranje uvidevnosti v obveznost zakona, bodisi zaradi avtoritete, ki mu moralni zakon nalaga, ga moralni zakon tudi npravno veže.

Na drugi strani pa je vest brez moralnega zakona prazna, brez vsebine, brez smeri. Korelacija in komplementarnost moralnega zakona in vesti sta tako bistveni, da je osnovni moralni zakon že po naravi v vesti »zapisan«. Pozitivni zakoni, ki jih nalaga avtoriteta, so le razlaga, določevanje in dopolnjevanje naravnega moralnega zakona, nadaljnje oblikovanje vesti v konkretnih razmerah. To se ne zgodi le od zunaj, kakor da bi nekdo hotel vesti vsiljevati moralni zakon, ampak najprej in najbolj bistveno od znotraj, v odprtosti, sprejemljivosti in poslušnosti vesti do moralnega zakona. Docilitas, moralna učljivost, je ena osnovnih potez človeka kot npravnega bitja, a prav tako osnova za določitev pravnega odnosa med moralnim zakonom in vestjo.

2. Vest je hkrati **norma normans in norma normata**. Norma za vest je moralni zakon, ki se mu mora vest podrediti. Odtod je vest norma normata. Podlaga za to dejstvo je človekov položaj kot ustvarjenega bitja, ki je postavljeno v dani naravni in npravni red. Cilj in pot k cilju sta človeku predpisana od Stvarnika. Če se danes čuti odpor proti resnici, da je vest najprej norma normata, prihaja v tem do izraza odpor proti dejanskemu položaju, v katerem se človek nahaja, odpor proti resnici, ki pa se ji ni mogoče izogniti. Zato tak odpor končno nima nobenega upanja na uspeh.

Na drugi strani pa je vest norma normans za konkretno določitev in dejanje. Vest je zadnja instanca za presojanje obveznosti in za razlikovanje med dobrim in slabim v konkretnem položaju. Poslušnost lastni vesti, odločitev po lastni vesti je edina prava pot za človeka.

Vest pa je norma normans tudi v tem smislu, da edino vest more odločiti, koliko je moralni zakon hic et nunc za konkretnega človeka

obvezen. Obvezen je namreč toliko, kolikor ga vest kot takega spozna, prizna in sprejme. Druge možnosti, da bi človeku naložili moralno obveznost, sploh ni. Poziv na vest je edina pot. Mimo vesti in brez ozira na vest je človeka nemogoče npravno vezati in mu naložiti pravo dolžnost. Zato je vplivanje na vest in oblikovanje vesti pravzaprav samo bujenje vesti. Vse vplivanje in oblikovanje ima le ta smisel, da se človek v vesti nasproti moralnemu zakonu iskreno in resnično odpre in se odzove na klic moralnega zakona. Koliko se to zgodi, koliko so pri tem ovira slepota in gluhost vesti, zakrknjenost in otopelost, nezmožnost in nezrelost vesti, vse to je znano samo Bogu. Nekoliko se tega morda zaveda tudi posameznik sam. Drugim je mogoče položaj presojati le v primerjavi z lastno vestjo in z odgovorom, s katerim bi morda sami reagirali na moralni zakon v podobnih razmerah. Ravno v tem se kaže individualnost in svoboda vesti, pa tudi skrivnost vesti, njeno dostojanstvo in neposredno razmerje človeka do Boga. Vse človeške sodbe o vesti in njenem razmerju do moralnega zakona so nujno nepopolne, omejene, in to kljub vsej globinski psihologiji in psihoanalizi. To je treba jasno uvideti tudi glede spovedi, pa naj se spovednik in spovedanec še tako prizadevata za popolno iskrenost. Če to resnico jasno poudarjamo, je nevarnost, da bi se kdo lahko-miselno skliceval na svobodo lastne vesti in na odločanje v lastni vesti, veliko manjša. Ob upoštevanju te resnice pa je tudi lažje razumljivo, zakaj imajo ljudje večkrat težave, v vesti sprejeti posamezne pozitivne zakone in predpise. Ne smemo jih takoj dolžiti upornosti in slabe volje, težave so lahko čisto drugje.

3. S tem, da vest sprejme moralni zakon, ga v njegovi vlogi tudi **spremeni**, ne vsebinsko, ampak v tem smislu, da moralni zakon postane **notranji konstitutivni element svobodne odločitve**. Dokler človek na moralni zakon gleda samo kot na nekaj zunanjega, nekaj tujega, ki mu je naloženo od zunaj, ga občuti kot breme. Ko pa ga v vesti prizna in sprejme, postane njegova notranja last, tako da pride odločitev iz lastnega svobodnega prepričanja. S tem torej, da človek moralni zakon v vesti sprejme, se ga notranje osvobodi. Človek ni več po zakonu od zunaj vezan, ampak notranje svobodno odločen. S sprejetjem zakona po vesti pride torej do tiste popolne enotnosti med moralnim zakonom in vestjo, v kateri korelacija in komplementarnost popolnoma dosežeta svoj smisel. Navadni primeri iz življenja to jasno kažejo. Dokler npr. kdo zapoved nedeljske maše občuti le kot zunanjo cerkveno zapoved, mu je to v breme. Ko pa zapoved v vesti sprejme in jo iz notranjega prepričanja izpolni, se je osvobodil zunanjega bremena. Če človek v vesti sprejme zakon, mu je zakon le še v pomoč in oporo in mu pokaže pravo pot v svobodno življenje. Kjer torej človek občuti nasprotje med zakonom in vestjo, kjer se nekdo sklicuje na zakon proti vesti ali na vest proti zakonu, tam še ni pravega razumevanja za moralni zakon in za vest, tam človek še ni prišel do notranje enotnosti med zakonom in vestjo. Če v posameznih primerih ni mogoče vedno najti prave rešitve, mora biti vsaj načelno jasno, da se da potem ugotoviti, kje je konkretna težava.

4. Vest je končno **konkretizacija moralnega zakona**. Moralni zakon sam zase je abstrakten in splošen, odločitev pa je vedno konkretna in osebna. Vest torej aplicira splošni moralni zakon v konkretnem položaju



hic et nunc, s tem pa tudi »napolni«  
okvir splošnega zakona s konkretno vsebino. Zapoved ljubezni do bližnjega, da vzamemo ta zgled, je sama na sebi splošna. Kaj to pomeni za mater, za bolniško sestro, za uradnika, za zdravnika, za človeka, ki je priča prometne nesreče ali druge nezgode, iz zapovedi same še ni jasno. V konkretizaciji splošnega moralnega zakona v takih življenjskih razmerah pride do izraza etični eksistencial, ki je nekaj drugega, kakor pa situacijska etika. Zato ne smemo poudarjati samo splošnih moralnih zakonov, ampak prav tako konkretizacijo v vesti.

#### IV. Posebna vprašanja

1. Obveznost različnih moralnih zakonov je v vesti **različna**. Božja volja, kakor se kaže v **Kristusu**, v njegovem razodetju in življenju, in kakor prihaja do izraza v **naravnem moralnem zakonu**, ima, kjer jo človek kot tako spozna in prizna, **absolutno obveznost** za vest. Svoboda vesti tu pomeni, da je človek popolnoma pripravljen, poslušati Boga in ga ubogati. Vsako sklicevanje na lastno vest nasproti Bogu in njegovi volji, kot se razodeva v Kristusu in v naravnem moralnem zakonu, je nesmiselno. Tako sklicevanje bi pomenilo, da se človek ne prizna kot ustvarjeno in od Boga odvisno bitje, ali pa, da je Bogu neposlušen. Pogoj je seveda, da človek božjo voljo kot tako v vesti spozna in prizna. Načelno v tem ni težave. Težava pa je v tem, da je večkrat težko spoznati božjo voljo. Ta težava obstaja na eni strani že v virih samih, ki niso vedno in v vsaki stvari enoumno jasni, na drugi strani v subjektivnem spoznavanju. Zaradi omejenosti svojih spoznavnih sposobnosti, zaradi sebičnosti in ošabnosti, nagnjenja k slabemu, zaradi notranjega nereda in zaradi zunanjih vplivov ima človek večkrat tudi težave, da jasno spozna božjo voljo. Avtoriteta ima nalogo, da čim bolj jasno in utemeljeno razloži in prikaže božjo voljo. Vzgoja vesti na tem področju ima za cilj, da vest postane čim bolj notranje odprta, tenkoslušna in jasnovidna za božjo voljo. Sv. pismo nas pogosto opominja, da moramo skrbeti za čisto srce, za čisto oko in za čiste namene.

**Positivni človeški zakon** — tudi pozitivni cerkveni zakoni spadajo sem — **ne vežejo vesti na isti način**. Kolikor so človeški pozitivni zakoni le razlaga, konkretizacija, pojasnitev in aplikacija božje volje za konkretni primer, imajo sicer isto obveznost za vest kakor božja volja v Kristusu in naravnem moralnem zakonu. Toda vprašanje je, ali so človeški pozitivni zakoni res **edina pot**, po kateri se človeku božja volja jasneje razodeva, ali pa so dane še druge možnosti. Bog pušča človeku sorazmerno veliko svobodo, pozna različna pota in dopušča različne odgovore na isto zahtevo. Cerkevna zgodovina, tipi krščanskega življenja, zgled svetnikov, različnost redovnih oblik, spreminjanje cerkvenih predpisov, prilagajevanje na nove razmere, kaže, kako velika je mnogoličnost v odgovoru na osnovno zahtevo, ki je božja volja. Zato je pri vseh pozitivnih človeških zakonih, tudi cerkvenih, upravičeno vprašanje, ali so vsi potrebni in koristni, ali so v vsakem primeru čista razlaga božje volje, ali pa se jim primešajo človeški elementi, ki prihajajo od drugod ne pa iz božje volje. Cerkevna zgodovina kakor tudi današnje izkušnje kažejo, kako velika



je na eni strani nevarnost, da se v pozitivne zakone vmešajo drugi elementi, na drugi strani pa, da so pozitivni zakoni vendar le potrebni za razlago božje volje. Naloga **avtoritete** obstaja najprej v popolni pokorščini Bogu. Zato je prva naloga avtoritete, da tudi sama posluša in uboga Boga in v čim popolnejši in čistejši pokorščini Bogu razlaga božjo voljo in tako pomaga človeku čim bolj jasno spoznati, kaj Bog hoče od njega. Avtoriteta torej ne sme dušiti ali omejevati svobode, človeka uklepati v zunanje predpise, ki niso bistveni in potrebni, ampak mu omogočiti pot k pravi svobodni pokorščini do Boga, Kristus večkrat očita farizejem, da nalagajo ljudem, čeprav z dobrim namenom, nepotrebna in neznosna bremena. Kristus in sv. Pavel se borita proti preveliki obilici človeških zakonov, posebno ko gre za zunanosti in malenkosti, in branita človekovo svobodo v pokorščini Bogu. Farizejstvo je vedno velika nevarnost v človeški družbi, tudi v Cerkvi. Farizej tiči v vsakemu od nas, ne samo v drugih. Kdor išče farizeja le v drugih, posebno v uradnih predstavnikih družbe in Cerkve, večkrat vidi iver v očesu svojega bližnjega, bruna v svojem očesu pa ne vidi.

Pri rešitvi teh vprašanj je treba upoštevati **tri težave**. Najprej na človeka **vplivajo** od vseh strani **različni faktorji**, tako da se je težko znajti in vse jasno videti in opredeliti. Drugič je treba upoštevati, da je človek **družbeno bitje**, ki je v stalnem odnosu z drugimi, od katerih vsak na svoj način tolmači božjo voljo. Kdo ima prav, ni vedno lahko odločiti. Tretjič se je treba ozirati na to, da so **posamezni ljudje** v svojem značaju, v svojih zmožnostih, v svoji zrelosti, v svojih nagnjenjih, v dobrih in slabih izkušnjah zelo **različni**. V družbi ni mogoče vsega poenotiti, čeprav se taka rešitev zdi najbolj preprosta in jasna. Toda življenje je drugačno. Ravno v pestrosti in bogastvu različnih oblik se kaže lepota in velikost življenja. S tem pa je dana tudi nevarnost zlorabe in vedno nova možnost nesporazuma. Zato bo med splošnimi zakoni in vestjo v konkretnem življenju obstajala vedno neka napetost, ki pa je znak življenja, ne pa upornosti proti moralnim zakonom. Kdor bi hotel s popolnim redom in s čim več pozitivnimi zakoni vse tako jasno urediti, da bi ne bilo nobenih problemov več, bi se pregrešil proti božjemu zakonu, po katerem je Bog ustvaril človeka in zasnoval red v svetu. Konkretna situacija je za vest vedno obvezna. Osnovna npravna naloga je, da človek v vsaki konkretni situaciji čim bolj iskreno išče božjo voljo, da mu gre res le za čisto božjo voljo, ne pa, da se iz udobnosti, iz poželjivosti in iz človeških ozirov izogne pokorščini Bogu.

**2. Konflikt med moralnim zakonom in vestjo.** Iz pravilnega razumevanja moralnega zakona in vesti je možen konflikt le v upornosti vesti nasproti moralnemu zakonu, kar označujemo kot greh, ki je nepokorščina Bogu. Zaradi korelativnosti in komplementarnosti med moralnim zakonom in vestjo torej ne more priti do konflikta, ki bi za človeka ne pomenil krivde pred Bogom. A s tem je vprašanje le načelno rešeno, v konkretnih razmerah je rešitev veliko težja. Za njegovo rešitev je treba najprej upoštevati, da pride do konflikta med moralnim zakonom in vestjo šele tam, kjer človek ne sprejme direktno v lastni vesti božjo voljo, kakor se mu razodeva v Kristusu in v naravnem zakonu, ampak pride vmes **človeška avtoriteta**, ki mu božjo voljo razlaga na drugi način, kakor pa je

sam v lastni vesti o tem prepričan. Zato pravzaprav konflikt ne obstoji med moralnim zakonom kot takim in vestjo, ampak med **vestjo in človeško (cerkveno) avtoriteto**, ki človeku na določen način razlaga in posreduje božjo voljo. Vzemimo za primer zakonsko moralo. Konflikt nastane, kjer cerkvena avtoriteta ali nosilci cerkvenega učiteljstva posamezne dolžnosti razlagajo drugače, kakor pa so zakonci sami o njih prepričani. Seveda imajo zakonci lahko zmotno vest. A drugačno obveznost v vesti mora nekomu naložiti le tista avtoriteta, ki posameznika prepriča, da ima zmotno vest, in mu jasno pokaže, da ima dolžnost, sprejeti razlago božje volje po avtoriteti, tako da se bo posameznik čutil v vesti vezanega. Mimo vesti, brez ozira na prepričanje vesti, je, kakor rečeno, nemogoče naložiti moralno obveznost. Isto velja za druga področja, kot npr. za liturgične predpise, za disciplinske predpise v Cerkvi, za cerkveni socialni nauk, za razmerje do cerkvenega učiteljstva in podobno.

Kako je mogoče rešiti konflikte med vestjo in avtoriteto, ki razlaga moralni zakon kot božjo voljo? Prva podlaga je **iskrena pripravljenost**, povsod iskati samo božjo voljo in v vsem ubogati Boga. Nagib za odločitev v vesti mora biti torej iskrena pokorščina, ne pa morda udobnost, samovoljnost, upornost proti avtoriteti ali načelno omalovaževanje avtoritete.

Kdor se drugače odloči, kakor pa božjo voljo razlaga zakonita avtoriteta, mora imeti za to **dovolj jasne in trdne razloge**. Ceteris paribus je mogoče reči, da je presumpcija v primeru konflikta, posebno v Cerkvi, na strani avtoritete. V prejšnjih časih, ko človekovega osebnega dostojanstva in njegove svobode v vesti še niso tako jasno spoznali in poudarjali, je bilo to načelo splošno priznano in veljavno. Danes so pomisleki proti njemu veliko večji, a ne vedno dovolj utemeljeni, ampak prihajajo večkrat iz načelnega nezaupanja do avtoritete. Pri tem je treba upoštevati, da tudi nosilci avtoritete odločajo le po prepričanju lastne vesti. Le tista njihova odločitev je nravno dobra, ki prihaja iz lastnega prepričanja v vesti. Če je nosilec avtoritete prepričan, da mora kot avtoriteta tudi druge v vesti obvezati, da tako kot on razumejo in sprejmejo božjo voljo, se konflikt med avtoriteto in posameznikom zaostri, zaostri se pravzaprav **konflikt med vestjo nosilca avtoritete in vestjo posameznika**. Ker sta oba dolžna poslušati lastno vest in se po njej ravnati, se zdi konflikt nerešljiv. Take situacije so bile v cerkveni zgodovini in so tudi danes zelo tragične. V takih tragičnih situacijah se kaže tudi človekova omejenost, omejenost svobode in omejenost spoznanja božje volje. Odločilno vprašanje pri tem je, po kom Bog jasneje ali edino avtentično razodeva svojo voljo, ali samo po nosilcih avtoritete, ali pa tudi na druge načine. Kdo bi si upal trditi, da samo po nosilcih avtoritete? Ali Bog ni svoboden, ali ne deli milosti in karizem, kakor jih sam hoče, bodisi posameznikom, bodisi skupinam, bodisi celotni Cerkvi, ki morda šele po dolgem iskanju jasno spozna božjo voljo? Na vsak način nas uče cerkvena zgodovina, zgledi svetnikov, pa tudi sv. pismo samo, da moramo biti s kategoričnimi sodbami zelo previdni.

Ravno zaradi tega položaja, v katerem se nahajamo kot ljudje — in tudi v Cerkvi ostanemo vsi ljudje — je potrebno, da božjo voljo **stalno iščemo** in spoznanje božje volje v medsebojnem **odkritem razgovoru stalno razčiščujemo**. Človek je tudi v svoji vesti bistveno **dialogično bitje**. Monologi, izoliranost, samovoljnost, so vedno nevarni, pri nosilcih avtoriti-

tete prav tako kot pri drugih. Le kjer vlada iskrena pripravljenost, da drug drugega razumevamo, resno jemljemo nagibe in razloge, ugovore in dokaze in tako pridemo čim bolj do resnice, postaja nevarnost manjša. Seveda je bolj enostavno, če avtoriteta vse enoumno odloči in imajo vsi drugi samo eno nalogo in dolžnost: sprejeti odločbe avtoritete in ubogati. Kjer v Cerkvi nastopa nezmožljiva avtoriteta v božjem imenu na podlagi razodetja in posebne božje garancije nezmožljivosti, je taka rešitev možna in tudi edino pravilna. A taki primeri so v življenju redki. Marsikdo obžaluje, da so tako redki, in najraje bi imel, da bi bile take odločitve čim bolj pogoste in to v vseh mogočih življenjskih položajih. A Bog nas je postavil — tudi v Cerkvi — v drugačen položaj. Ravno danes je zavest potrebe **skupnega iskanja resnice in božje volje** zelo živa. V tem se kaže tudi nova soodgovornost in pripravljenost, da kot živi udje sodelujemo v Cerkvi. Če se nekateri zato boje nekega »demokratizma« v Cerkvi, je treba poudariti, da še ni vsaka zavest soodgovornosti in skupno prizadevanje in sodelovanje že napačen demokratizem. Če pravilno razumemo Cerkev kot božje ljudstvo, ki pod vodstvom hierarhije stalno išče vedno boljšega spoznanja božje volje in pod vplivom Sv. Duha vedno bolj skuša spoznati vso resnico, tudi na moralnem področju, ne bomo prizadevanja in soodgovornosti odklanjali kot napačen demokratizem.

Kjer posameznik iz jasnega spoznanja v lastni vesti zase uvidi božjo voljo in se na tej podlagi **drugače** odloči, kakor pa ukazuje ali oznanja avtoriteta, tam ima ne le pravico, ampak tudi **dolžnost**, da se odloči po lastni vesti. Zvestoba lastni vesti je vedno odločilna. Kar ne prihaja iz pravega notranjega prepričanja, je greh (prim. Rim 14, 23). Človek se mora vedno ravnati po lastni vesti, kakor v njej spozna moralno obveznost posameznih zapovedi. Seveda pa ima človek tudi stalno dolžnost, da skrbi za pravo, jasno in **pravilno oblikovano vest**. To nujnost je treba vedno znova poudarjati. Rešitev konfliktov med lastno vestjo in med avtoriteto je na vseh mogočih področjih aktualna. Posameznik mora rešiti take konflikte v svojem razmerju do cerkvenega učiteljstva, bodisi do vrhovnega, bodisi v razmerju do škofov ali duhovnikov. Isto nalogo imajo duhovniki v razmerju do svojih predstojnikov kakor tudi med seboj. A podobne naloge so tudi v družini, v razmerju med otroci in starši kakor tudi v svetni družbi v razmerju do vzgojiteljev ali do svetne avtoritete. Navadno se konflikt in njegova rešitev kažeta v drugačni luči za nosilca avtoritete in za podložnika. Rešitev je možna le, če najprej oba najdeta skupno podlago in skupne kriterije za rešitev. Drugače gre vsak v svojo smer, morda v najboljšem osebнем prepričanju, a skupne rešitve ni mogoče najti.

3. S tem smo pri vprašanju **zmotne vesti**. Pojav zmotne vesti je zelo pogosten in spada med najtežje probleme moralne teologije. Zmotna vest obstaja v tem, da je kdo osebno trdno prepričan, da je v svoji lastni vesti spoznal in sprejel božjo voljo, dejansko pa jo je zgrešil, ne da bi to opazil in se tega zavedel. Zmotno vest ima človek le toliko časa, dokler svoje zmote ne odkrije in o svoji pravilni odločitvi nima dvoma. Kjer človek dvomi, tam ni več zmotna, ampak negotova vest, ki ni nikdar dovolj trdna podlaga za odločitev. Vedno je bil moralni nauk, da sme človek odločati le po trdni vesti.

**Vzroki** za zmotno vest so na eni strani človekova omejenost v nrvnem spoznanju, na drugi strani pa njegova notranja neurejenost, poželjivost in sebičnost. Prav tako je pogosti vzrok zmotne vesti propaganda, ki vpliva na človeka in ga zavede v zmoto. Pa tudi kompliciranost položaja samega in nejasnost sta velikokrat krivi, da ima človek zmotno vest.

Zaradi velike nevarnosti zmotne vesti mora biti posameznik načelno vedno znova pripravljen, da **preizkusi, razjasni in popravi** lastno sodbo v vesti. Sv. pismo večkrat opominja, da moramo iskati božjo voljo, razmišljati o tem, kaj je prav, preizkusiti svojo vest in se poučiti od drugih (prim. Rimlj 12, 2; Ef 5, 10; Fil 1, 10; 1 Kor 11, 28; 2 Kor 13, 5; Gal 6, 4).

Kdor je prepričan, da ima njegov **bližnji** zmotno vest, ga mora na to opozoriti in mu pokazati pravo pot. Pri tem mora paziti na to, da dobro utemelji, zakaj ima bližnji zmotno vest. Kjer ima avtoriteta posebno odgovornost za druge, je ta naloga posebno važna. To velja za starše, vzgojitelje, duhovnike kakor tudi za druge predstavnike avtoritete. Pri tem je treba upoštevati sociološke in psihološke kakor tudi pedagoške vidike.

Težko je rešiti vprašanje, kdaj ima **avtoriteta posebno dolžnost**, da opozori na zmotno vest, in kdaj naj enostavno molči. Za odločitev je treba upoštevati posebno vlogo, ki jo ima avtoriteta, kakor tudi možnost za uspeh, škodo za posameznika in za družbo, in končno okoliščino, da bi molk razlagali kot odobrenje zmotne vesti. Načelno velja, da ima tudi zmotna vest svoje dostojanstvo, ker mora človek končno iz osebne pokorščine do Boga, iz iskrene volje, da izpolni božjo voljo, odločati v svoji vesti. Nihče ne sme biti prisiljen, da ravna proti svoji vesti. Svoboda vesti je osnova za pravilno odločitev v vesti.

Vendar ima svoboda vesti tudi svoje **meje**. Kjer je škoda za družbo in za posameznika jasna, ali kjer je nevarnost za splošno zmoto velika, tam je treba omejiti svobodo v izvajanju osebne odločitve. A za to je treba jasnih dokazov na podlagi prepričljive avtoritete. Pedagoški vidiki pri mladoletnikih, pri nezrelih, pri neodgovornih ljudeh nalagajo še posebne naloge.

## V. Nekatere dušnopastirske naloge

1. Prva naloga je: **oznanjevati moralni zakon**. Človek se mora učiti, mora svojo vest izobraževati in jo oblikovati, mora se varovati zmot in se osvoboditi napačnih vplivov. Moralni zakon pa je treba oznanjevati v njegovi **celoti** in pokazati notranjo povezanost posameznih zapovedi. Treba je pokazati **celotni božji načrt** z ljudmi in božjo voljo kot zveličavno pot k življenju in zapovedi kot pripomočke na poti k življenju.

2. Dalje je treba božjo voljo določati v **konkretnih razmerah**. Večina ljudi je nezmožna, da konkretizira božjo voljo za svoje razmere, ker za to nima ne časa, ne smisla. Zato ima avtoriteta svojo posebno odgovornost. Posebno skrbno je treba utemeljiti avtoriteto. Treba je pokazati, zakaj je avtoriteta nujno potrebna, kaj je njena naloga in kako pravilno izvršuje svoje poslanstvo. Nositelji avtoritete morajo imeti pogum izvrševati svojo nalogo, tudi če nimajo vedno zaželenega uspeha.

3. Odločilne važnosti je **vzgoja in izobrazba vesti**. Treba je razložiti vlogo in pomen vesti in prikazati odnos med moralnim zakonom in vestjo,



opominjati k odgovornosti v vesti pred Bogom in pred ljudmi, k odgovornosti za lastno življenje in za večnost. Na drugi strani pa je treba imeti **zaupanje** v vest in **spoštovanje** pred vestjo in njeno svobodo. Hkrati je treba imeti zaupanje v delovanje božje milosti in v vodstvo Sv. Duha. Vsakdo mora sam zase prositi za razsvetljenje Sv. Duha in druge učiti moliti za božjo milost. Spoznanje in izpolnitev božje volje ni nikdar le človeško delo, božja pomoč je vedno odločilnega pomena. **Zaupanje**, ne pa strah in boječnost, je zadnja beseda v razumevanju in reševanju odnosa med moralnim zakonom in vestjo.

### Povzetek

## ODNOS MED MORALNIM ZAKONOM IN VESTJO

Alojzij Šuštar

Vprašanje odnosa med moralnim zakonom in vestjo je eno izmed osrednjih vprašanj moralne teologije in nravnega življenja. Med moralnim zakonom in vestjo vlada napetost, ki je izraz človekovega dejanskega položaja, je izraz človeka, ki je razumno in svobodno bitje, a hkrati tudi odvisno in vezano bitje.

Razprava najprej kratko oriše značilnosti moralnega zakona in vesti. Moralni zakon je božja volja. Ta pa se najpopolneje razodeva v Jezusu Kristusu. Zato je krščansko življenje hoja za Kristusom. Drugi viri, v katerih se razodeva moralni zakon so še: naravni moralni zakon, pozitivni človeški zakoni, konkretna situacija ali etični eksistencial. Ti viri so med seboj povezani in notranje odvisni. Vest ni samo intelektualna ali volitivna zmožnost, ampak je središče in globina človekove osebnosti in njegove individualnosti. Vest pri nravni odločitvi stvariteljsko sodeluje.

Glede odnosa med moralnim zakonom in vestjo poudarja razprava, da sta bistveno naravnana drug na drugega. Vest je hkrati norma normans in norma normata. Vest, ki sprejme moralni zakon, ga tudi spremeni tako, da postane notranji konstitutivni element svobodne odločitve. Vest je konkretizacija moralnega zakona.

Nato se razprava dotakne nekaterih posebnih vprašanj:

Ugotavlja, da je obveznost različnih moralnih zakonov v vesti različna. Božja volja, kakor se kaže v Kristusu in naravnem moralnem zakonu, ima sicer absolutno obveznost za vest, težave pa so v spoznanju božje volje. Pozitivni zakoni ne vežejo vesti na isti način, ker je vprašanje, ali so ti zakoni res edina pot, po kateri se človeku jasneje razodeva božja volja. Zato je treba glede obveznosti moralnih zakonov upoštevati različna dejstva, ki vplivajo na človeka in tudi različnost posameznih ljudi.

Pravi konflikt med moralnimi zakoni in vestjo je le v upornosti vesti nasproti moralnemu zakonu, kar označujemo kot greh. Večkrat pa pride do konflikta med vestjo in človeško avtoriteto oziroma med vestjo nosilca avtoritete in vestjo posameznika. Za rešitev tega konflikta je na obeh straneh potrebna iskrena pripravljenost iskati samo božjo voljo. Potreben je dialog.

Zmotna vest je težak problem moralne teologije. Svoboda zmotne vesti more biti omejena le tam, kjer je jasna škoda za družbo ali posameznika.

Ob koncu razprava opozarja na dolžnost oznanjevati moralni zakon in skrbeti za vzgojo in izobrazbo vesti.



## Zusammenfassung

### DAS VERHÄLTNISS ZWISCHEN DEM MORALGESETZ UND DEM GEWISSEN

Alojzij Šuštar

Die Frage des Verhältnisses zwischen dem Moralgesetz und dem Gewissen ist eine Zetralfrage der Moraltheologie und des sittlichen Lebens. Zwischen dem Moralgesetz und dem Gewissen herrscht eine Spannung, welche der Ausdruck der tatsächlichen Lage des Menschen ist, der Ausdruck des Menschen, der ein Wesen mit Verstand und freiem Willen, doch zugleich auch ein abhängiges und gebundenes Wesen ist.

Die Abhandlung schildert vorerst kurz die charakteristischen Kennzeichen des Moralgesetzes und des Gewissens. Das Moralgesetz ist Gottes Wille. Dieser aber offenbart sich am vollkommensten in Jesus Christus. Deshalb ist das christliche Leben die Nachfolge Christi. Andere Quellen aus welchen sich das Moralgesetz offenbart, sind noch: das natürliche Sittlichkeitsgesetz, positive menschliche Gesetze, die konkrete Situation oder das ethische Existenzial. Diese Quellen sind untereinander verbunden und in innerer Abhängigkeit. Das Gewissen ist nicht nur eine intellektuale oder volitive Fähigkeit, sondern es ist der Mittelpunkt und die Tiefe der menschlichen Person und ihrer Individualität. Bei jeder sittlichen Entscheidung wirkt das Gewissen schaffend mit.

Bezüglich des Verhältnisses zwischen dem Moralgesetz und dem Gewissen betont die Abhandlung, dass beide wesentlich zueinander gerichtet sind. Das Gewissen ist zugleich *norma normans* und *norma normata*. Das Gewissen, das das Moralgesetz annimmt, verändert es auch derart, dass es ein inneres konstitutives Element der freien Entscheidung wird. Das Gewissen ist die Konkretisierung des Moralgesetzes.

Darauf berührt die Abhandlung einige besondere Fragen: Es wird festgestellt, dass die Verpflichtung verschiedener Moralgesetze im Gewissen verschieden ist. Der Wille Gottes, wie er sich in Christus und dem natürlichen Moralgesetz zeigt, ist zwar für das Gewissen absolut verpflichtend, die Schwierigkeit jedoch liegt in der Erkenntnis des Willens Gottes. Die positiven Gesetze verbinden das Gewissen nicht auf dieselbe Weise, denn es ist die Frage, ob diese Gesetze wirklich der einzige Weg sind, auf welchem sich der Wille Gottes dem Menschen klarer offenbart. Deshalb muss man in Bezug auf die Verpflichtung der Moralgesetze verschiedene Tatsachen, die auf den Menschen Einfluss haben sowie auch die Verschiedenheit der einzelnen Menschen berücksichtigen.

Der wahre Konflikt zwischen den Moralgesetzen und dem Gewissen liegt allein in der Widersetzlichkeit des Gewissens gegenüber dem Moralgesetz, was wir als Sünde bezeichnen. Öfter kommt es jedoch zum Konflikt zwischen dem Gewissen und der menschlichen Autorität, beziehungsweise zwischen dem Gewissen des Trägers der Autorität und dem Gewissen des Einzelnen. Zur Lösung solchen Konfliktes ist auf beiden Seiten eine aufrichtige Bereitschaft vonnöten, nur den Willen Gottes zu suchen. Der Dialog ist notwendig.

Ein irriges Gewissen ist ein schweres Problem der Moraltheologie. Die Freiheit eines irrenden Gewissens darf nur dann eingeschränkt werden, wo ein klarer Schaden für die Gesellschaft oder für den Einzelnen entsteht.

Zum Schluss macht uns die Abhandlung auf die Pflicht aufmerksam, das Moralgesetz zu verkünden und für die Erziehung und Bildung des Gewissens zu sorgen.

# Grijev u biblijskoj i personalističkoj perspektivi

Marijan Valković

Danas se u vjerničkim krugovima općenito ističe kako »grijev« sve više nestaje iz svijesti suvremenog čovjeka, čak i kršćanina. Ispovijedi su rjeđe, ispovijedaonice se prazne. Već je 1954. god. francuski psihijatar Hesnard objavio djelo pod nazivom »Moral bez grijeha«. <sup>1</sup> Nijekanjem grijeha još nije uklonjen i osjećaj krivnje (culpa), pa se vrše veliki napori onih »bez grijeha« da se i taj fenomen ukloni, otkrivajući mu društveno ili povijesno korijenje, ili čak proglašavajući ga sic et simpliciter bolesnom pojavom, kako je to već ranije učinio isti Hesnard. <sup>2</sup>

A ipak grijeh je u kršćanskoj antropologiji vrlo ozbiljna i tragična stvarnost. On (l'univers catholique du mal) bio je Mauriacu neiscrpivim vrelom nadahnuća za njegove romane. Ako nema grijeha, u pitanju su milost i otkupljenje. Ako nema grijeha, mogla bi se doista obistinuti riječ Pija XII da je upravo taj gubitak svijesti o grijehu najveći grijeh današnjice. <sup>3</sup>

No ima teologa koji misle da situacija ipak nije tako crna kako izgleda na prvi pogled. Suvremena kriza ispovijedi može biti, kako se to nerijetko ističe, poticaj za autentičnije poimanje grijeha, koje bi bolje istaklo njegovu religioznu bit, a s druge bi strane više vodilo računa o antropološkim uvjetovanostima i implikacijama grijeha (rast, dinamičnost, osobnost, povijesnost itd.). Svrha je ovom članku da ukaže na potrebu dubljeg i diferenciranijeg prilaza problematici grijeha, ako hoćemo da suvremeni čovjek zrelo i ozbiljno računa s tom tragičnom realnosti. No ne smije se smetnuti s uma da grijeh ipak na kraju krajeva ostaje »mysterium iniquitatis (2 Sol 2, 7).

## PROBLEMI I MOGUĆNOSTI

Grijev se običava različito opisivati u tradicionalnim priručnicima. Ističe se kako se on bitno sastoji u slobodnom kršenju Božjeg zakona. <sup>4</sup> U takvim definicijama uglavnom dolaze do izražaja slijedeći elementi: 1. grijeh je čin (actus), 2. ljudski (humanus), 3. moralno zao (moraliter malus) i 4. protiv Božjeg zakona (contra legem Dei). Iako svaka od ovih točaka ima, dakako, svoju trajnu i nezamjenjivu vrijednost, ipak one mogu povesti krivim smjerom ako se jednostrano pre naglase, bez potrebnog distingviranja i diferenciranja.

<sup>1</sup> A. Hesnard, *Morale sans péché*, Paris 1954.

<sup>2</sup> Isti, *L'Univers morbide de la faute*, Paris 1949.

<sup>3</sup> Radio-poruka 26. X. 1946. upućena Nacionalnom katehetskom kongresu Sjedinjenih Država Amerike.

<sup>4</sup> Noldin I, 289: »libera transgressio legis Dei«; Zalba, *Theol. mor. compendium I*, 735: »violatio legis ultimatim divinae, a legis subiecto peracta vel in legis subiecto existens«; usp. također klasične formulacije kod sv. Augustina (*Contra Faustum I*. 22 c. 27: PL 42, 418) i sv. Tome (*Summa theol. I—II*, q. 71 a. 6c).

Dok protestantska teologija voli opisivati grijeh prvenstveno kao grešno stanje, kao grešnu situiranost čovjeka, katolička teologija vidi grijeh i grešnost prvenstveno u činima, a grešno stanje je posljedica grešnih čina. No u prosječnom tradicionalnom shvaćanju ovi čini promatraju se previše izolirano od središta osobe, kao neke kvantitativne veličine koje se kao takve dadu zbrajati. Suptilne diskusije »de distinctione numerica et specifica peccatorum« (kao i brojenje raznih čina vjere ufanja i ljubavi) lako mogu biti prigodom da se izgubi iz vida kako je grijeh (teški, jer to je grijeh sic et simpliciter) izraz čitave osobe. Stoga nelagodnost današnjih ljudi kad se o grijehu govori nekako izolirano, ne vodeći računa o središtu i cjelovitosti osobe.

Nadalje, klasična je podjela u moralnoj teologiji između »actus hominis« i »actus humanus«. No u konkretnom životu ta podjela nije tako jednostavna. Suvremena antropologija suočena je s mnogo podataka koji tu podjelu prilično kompliciraju. Dubinska i socijalna psihologija, na primjer, iznose toliko materijala o širokoj determiniranosti ljudske volje da se nerijetko čuje pitanje: gdje je čovjek doista slobodan i odgovoran, gdje su ti »actus humani«? A ne radi se samo o volji nego i o znanju. Fenomenologija i etika vrednotâ doprinijele su da se bolje uoči razlika u raznim stupnjevima »znanja«. Jedno je pojmovno, nociónalno, apstraktno znanje, a drugo ono egzistencijalno znanje normalne i zrele osobe koje pruža ne samo pojmove nego i vrednote (Werterkenntnis). Tako ima mnogo ljudi koji u svojoj refleksnoj svijesti smatraju da su u nekim činima slobodni, a razni argumenti pozitivnih znanosti prilično uvjerljivo govore o protivnom. Isto tako nekima nedostaje ono znanje koje je potrebno za tako važan čin kao što je teški grijeh (djeca, moralno nezrele osobe).

Slične teškoće stavlja i teoretski ispravna točka da je grijeh »moralno zao« čin. No čime će se mjeriti ta zloća? Odmah se nameće problem moralnih normi. Povijest morala, sociologija, socijalna psihologija itd. upućuju nas na oprez. Konstatiramo naime uvjetovanost i promjenljivost mnogih moralnih normi za koje bismo, onako neposredno i na prvi pogled, rekli da su »Božji zakon« i »Božja volja«, dakle trajno i apsolutno obvezatne. Stoga velike rasprave u suvremenoj moralnoj teologiji kako utemeljiti moralne norme. Osobito se pitaju moralisti što znači njihova »apsolutnost«: da li »apsolutno« znači isto što i »nepromjenljivo« glede moralnih normi? Shvatljivo je da slabi osjećaj grijeha ako izgleda da neke moralne vrednote, do nedavna smatrane kao apsolutne, polako poprimaju drugi stupanj vrijednosti. Bilo je toga i prije, ali je razvoj bio spor pa to ljudi nisu osjećali kao problem svoje savjesti. Danas razvoj ide veoma brzo, pa su mnogi ljudi u zabuni.

A i sam razvoj u Crkvi posljednjih decenija, osobito nakon Koncila, kao da pogoduje stanovitoj nesigurnosti i relativizmu. Drukčije se gleda, diferenciranije, na mnoge probleme moralnog i crkvenog života. Odatle kod mnogih dozorijentacija na moralnom polju. Drukčije se, na primjer, gleda na autoritet i poslušnost. Kritika u Crkvi nije više nešto samo negativno nego može imati i vrlo dobra pozitivna svojstva. Što se nekad branilo pod teški grijeh, danas je dopustivo. Razni liturgijski propisi (liturgijski jezik, promjene u misnom tekstu, primanje Euharistije na ruku, euharistijski post), ukinuće popisa zabranjenih knjiga, nekih crkve-

nih kazni itd., i sve to u roku od nekoliko godina, ne može a da ne proizvede neku nelagodnost i dezorijentaciju glede poimanja grijeha. Može se, doduše, primijetiti da je jedno naravni i Božji zakon a drugo pozitivni ljudski, koji se lakše dade mijenjati. No mnogi ljudi teško uočavaju tu razliku, a valja priznati da je se nije ni dovoljno isticalo u odgajanju kršćanske savjesti i u naučavanju.

S obzirom na četvrtu točku nalazimo biblijskih tekstova koji govore kako je grijeh prekršaj Božjeg zakona. No i te izraze i formulacije potrebno je shvatiti u većoj cjelini, osobito imajući u vidu mentalitet suvremenog čovjeka. Postoji naime opasnost da se grijeh, u ovakvoj formulaciji, shvati i doživi prvenstveno kao povreda objektiviziranog sistema moralnih vrednota kojima nedostaje dah osobnosti, jer izgleda kao da je Bog nekako skriven i odijeljen od tih normi, negdje u pozadini, što pogoduje legalističkomu poimanju grijeha. Nominalizam XIV i XV stoljeća doprinijet će da se proširi takvo legalističko poimanje grijeha i moralnosti, što će imati svojih štetnih posljedica sve do naših dana.

### BIBLIJSKA PERSPEKTIVA

Čitajući Sveto pismo vidimo da je grijeh u središtu moralne problematike ljudskog roda. Već na prvim stranicama Svetog pisma nalazimo opis prvog grijeha kao prauzora svih ostalih grijeha (Post 3). Tu je grijeh prikazan bitno pod religioznim i osobnim vidom: kršenje Božje naredbe u biti je kidanje prijateljskih i osobnih odnosa s Bogom.

Grijeh u Bibliji nije nešto anonimno i tragično kao u poganskih religija, gdje zlo prati ljude kao neumoljiva odluka sudbine (moira, fatum), kojoj se nerijetko moraju pokoravati i sami bogovi. Sjetimo se samo grčkih tragedija, osobito lika Kralja Edipa koji je izložen teškim moralnim zlima (ubojstvo oca, rodoskrvnuće), iako subjektivno nije kriv. Na njemu je teret sudbine. S druge strane, razne dualističke religije stvorile su od zla i grijeha tako samostalna počela da su im i bogovi nemoćni i u stalnoj borbi z njima. Tu je čovjek zapravo igračka sila koje su izvan njega.

U Bibliji grijeh je čovjekov čin, čovjekovo djelo. Adam i Eva griješe, i ne koristi im svaljivati krivicu na drugoga: Adam na Evu, a ona na zmiju kao simbol anonimnog, neljudskog izvora zla (Post 3). Već u Starom zavjetu ističe se kako je grijeh plod čovjekova »srca« (Post 6, 5; 8, 21).

Osobnost grijeha, odnosno grijeh kao kidanje osobnih odnosa s Bogom, vidi se i po tome što se ideja grijeha ne nalazi na nekom naravnom planu, kao kršenje naravnog ili prirodnog zakona, nego je bitno u kršenju saveza s Bogom. Dekalog, u biblijskoj perspektivi, nije niz moralnih propisa naravnog reda nego to su naredbe što ih Bog, tvorac saveza s izabranim narodom, nalaže da se vrše. Grijeh je u kršenju tih naredbi, time se nanosi uvreda samome Bogu.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Ph. Delhaye, *Le Décalogue et sa place dans la morale chrétienne*, Bruxelles—Paris 1963; J. L'Hour, *Die Ethik der Bundestradiation im Alten Testament*, Stuttgart 1967 (prijevod s francuskog); E. Hamel, *Les dix paroles*, Bruxelles—Paris—Montréal 1969.



Ali u Bibliji grijeh nije samo uvreda nanесena Bogu, on je ujedno uvreda i šteta za zajednicu. Čovjek kao osoba ima neke zajedničarske, komunitarne dimenzije. Već prije rata studirao je taj fenomen, škotski bibličar Robinson, i da označi tu povezanost pojedinaca i zajednice, skovao je izraz korporativna osobnost (corporate personality).<sup>6</sup> I neki katolički egzegete prihvatili su to mišljenje koje, potpomognuto patrističkim doprinosima, veoma je utjecalo na formulacije Drugoga vatikanskog sabora s obzirom na grijeh. Time se bolje tumače kobne posljedice ne samo prvoga nego i svakoga drugog grijehа. Ono što čovjek kao pojedinac čini, ima društvene reperkusije, osobito kad je riječ o utjecajnijim ljudima poput kraljeva. Zbog Davidove oholosti u popisivanju naroda Bog kažnjava kugom čitav narod (2 Sam 24). Vrlo je plastičan, u tom pogledu, lik Sluge Jahvina (Ebed Jahvé), koji je »na se preuzeo našа zla . . . i Gospodin je na njega postavio zloće sviju nas« (Jer 53, 4—6). Zbog grijehа nekolicine kazna je zadesila čitavo Benjam'ново pleme (Suci 19—21), isto tako Akana i njegove (Joz 7, 22 sl). Zajednica dolazi čak do toga da izbacі grešnika iz svoje sredine.

U tom kontekstu starozavjetnog svijeta nastat će struje, osobito u rabinskim krugovima, koje će dovesti do objektivizacije i eksteriorizacije moralnih normi. Po takvom shvaćanju grijeh je ne samo svijesni osobni neposluh Bogu nego i nehотиčno materijalno kršenje nekih normi. I u Svetom pismu Starog zavjeta nailazimo nerijetko na takva poimanja (Lev 4 i 5; Br 15, 22—29). Uza pridržava kovčeg zavjetni da bi pomogao kako se ne bi prevrnuo, ali jer ga se neovlašteno dotaknuo, mora umrijeti (2 Sam 6, 6). Taj jaki naglasak na izvanjsku i materijalnu stranu prijestupa i grijehа dat će povoda čitavom sistemu obrednih čišćenja.

Protiv te tendencije objektivizacije i eksteriorizacije grijehа ustat će već starozavjetni proroci, ali i drugdje u Starom zavjetu imamo mnogo mjesta gdje se govori o grijehu kao unutrašnjem činu čovjekovu. Ističe se »srce« čovjekovo kao izvorište grijehа. »Bog ne gleda kao što čovjek gleda: čovjek gleda na oči, a Jahve gleda što je u srcu« (1 Sam 16, 7). Usp. također Iz 29, 13; Jer 4, 4; 5, 23; Ez 11, 19.

U novozavjetno vrijeme židovstvo je bilo pod jakim osjećajem krivnje i grešnosti. Ta čežnja za moralnim oslobođenjem očitovala se, uz ostalo, u raznim oblicima obrednih pranja i krštenja. O tome nas izvješćuju, osim novozavjetnih spisa, otkriveni dokumenti o Kumranskoj zajednici i 4. Knjiga Ezdrina (nekanonska, sastavljena nakon židovske tragedije 70. godine. »Svi su ljudi puni grijehа, natovareni krivnjom« (4 Ezdr 7, 68).

Rabini su, s druge strane, smatrali da čovjek može vršiti čitavu Toru. Stoga su išli za što boljim preciziranjem zakonskih propisa: navodili su 248 naredbi i 365 zabrana. Pogreške iz neznanja nisu uvijek ispričavale. No to su bile devijacije koje nisu iskvarile srž biblijske poruke. Ako uzmemo u cjelini ne samo starozavjetne knjige nego i čitav starozavjetni

<sup>6</sup> H. Wheeler Robinson, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, u: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, Beiheft 66 (1936), 49—61; Isti, *The Group and the Individual in Israel*, u: *The Individual in East and West*, izd. E. R. Hugues, Oxford 1937. Ova dva članka otisnuta su ponovno pod naslovom: *H. Wheeler Robinson, Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia 1964. Među katolicima osobito je poznat J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Desclée de Brouwer 1959.



svijet, uključujući i rabinske devijacije, onda nam povijest religija može ustanoviti da je taj religiozni svijet imao jake personalističke crte. Tu personalističku strukturu našega vjerskog i moralnog života s pravom će naglasiti, kao nešto tipično za židovsko — kršćansko poimanje čovjeka, ne samo židovski teolog-humanist Martin Buber («Ich-Du-Verhältnis») nego i sve veći broj kršćanskih filozofa i teologa naših dana (F. Ebner, E. Brunner, Fr. Gogarten, Th. Steinbüchel, Romano Guardini, B. Häring i drugi).<sup>7</sup>

U Novom zavjetu pitanje grijeha i moralnosti temeljito se radikalizira i pounutrašnjuje. Stavom prema grijehu i grešnicima Isus izaziva svoje suvremenike. On čisti i produbljuje pojam grijeha: zabacuje kulturna a produbljuje moralno-religiozni pojam grijeha. Grijeh je u »srcu« (Mt 7, 14—23). No on je u srcu svakoga čovjeka, jer samo je jedan svet: Otac nebeski. Stoga treba da se svi priznajemo grešnicima i da molimo Božje milosrđe. Tema o milosrđu kao »središtu Evandjelja« («Mitte des Evangeliums») treba da je sve prisutnija u našoj svijesti i u našim postupcima.

No Isus nije laksist ili minimalist. On radikalno razotkriva grijeh koji je u srcu svakoga, jer je ovaj naraštaj »preljubnički i zao« (Mk 8, 38). S osobitom žestinom Isus razotkriva grijeh koji se kriju pod plaštem svetosti. Time izaziva veliku oporbu farizeja. Radikalan i nepopustljiv prema grijehu, Isus je blag i obziran prema grešniku koji ponizno priznaje svoje slabosti te se kaje. On se druži s grešnicima te ga i nazivaju »prijeteljem grešnika« (Mt 11, 19 par.).

Grijeh je uvreda Boga ali je i uvreda i šteta nanesena bližnjemu: »Sagriješio sam pred Bogom i pred ljudima«, kaže rasipni sin (Lk 15, 18). Svi smo grešnici i dužnici pred Bogom, ali ujedno i griješimo protiv svoje braće te nam je, po Božjem uzoru, praštati jedan drugome (Mt 18, 21—35).

Sv. Pavao uzima grijeh veoma ozbiljno. Grijeh je realnost koja velikim dijelom gospodari svijetom. Pavao skoro personificira grijeh, koji je ukorijenjen u srcu svakoga čovjeka. Taj grijeh, izvorište ostalih grijeha, on naziva »hamartía«. Taj dubinski grijeh u čovjeku rađa drugim grešnim činima kao svojim plodovima (paráptoma, parábasis). Po Pavlu čitav je čovjek »tijelo« (sarx), tj. podložan zlu i grijehu ako se upire jedino u svoje sile vlastite sile. Tek milošću Kristovom oslobađamo se zla, samo nas Krist oslobađa tiranije grijeha.

Sv. Ivan ima se boriti protiv gnostičkih tendencija koje se uvlače u kršćansku zajednicu i kršćansku slobodu tumače u anomističkom ili antinomističkom smislu. Kršćanin je, po njima, bez grijeha i ne može griješiti. Stoga je Ivanu potrebno distingvirati. Ivan isitiče kako je grijeh »trajni unutarnji sastav« čovjekov,<sup>8</sup> da je čitav svijet »u vlasti Zloga« (1 Iv 5, 19), ali grijeh nije neka bezimena sila nego čovjekovo djelo, iako po nagovoru i pod utjecajem đavla. Protiv gnostika Ivan tvrdi kako je i kršćanin, ukoliko griješi, pod utjecajem i vlašću đavla, iako je, s druge strane, otkupljen i oslobođen po Kristu. To je ona Pavlova i Ivanova dijalektika »simul iustus et peccator«, koju će Luter i protestantizam shvatiti na svoj način i koja će i u naše dane biti povod tzv. »mistici grijeha«, osobito kod nekih književnika (Graham Greene, ponegdje i Gertrud von Le Fort).

<sup>7</sup> B. Langemeyer, Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie, Paderborn 1963.

<sup>8</sup> P. Schoonenberg, Theologie der Sünde, Einsiedeln 1966, str. 15.

Egzegeta Schelkle ovako tumači taj problem: »Dijalektiku treba ovako razriješiti: kršćanin se uvijek osjeća grešnikom kojemu je uvijek iznova potrebno oprostjenje (1 Iv 1, 9). Srce optužuje i vjernika (1 Iv 3, 20). No on također goji pouzdanje da će trajno primati oprostjenje, jer ga drži Božja moć koju vjernik prihvaća (1 Iv 5, 18)«. <sup>9</sup> Kod sv. Ivana nalazimo veliku slojevitost grijeha. Grijeh nije jednak grijehu. Ima grijeha koje činimo svi, i lažac bi bio koji bi rekao da nema grijeha (1 Iv 1, 8). S druge strane, ima grijeha koji su smrt za kršćanski život i kojih se kršćanin mora čuvati. Ivan posebice spominje »smrtonosni grijeh« (hamartía pros thánaton, 1 Iv 5, 16), kod kojega je i molitva suvišna. Teško je protumačiti u čemu se sastoji taj grijeh. Schackenburg misli ga je to grijeh kad se niječe »puno životno zajedništvo s Bogom, s Kristom i s bratom«. <sup>10</sup>

Kod Ivana grijeh je prvenstveno u nevjeri, tj. u neprihvaćanju Isusa Krista. Grijeh je svijeta što se ne prihvaća Krist kao Sin Božji. »Da nisam došao i da im nisam govorio, ne bi imali grijeha« (Iv 15, 22). Stoga će Duh Sveti optužiti svijet zbog ove nevjere. <sup>11</sup>

Biblijska misao o grijehu, osobito ona novozavjetna, dala bi se ovako sažeti:

»Grijeh je djelo što ga je čovjek skrivio i za koje je odgovoran i koje razara prijateljske odnose s Gospodinom; on je početak nesreće i patnje u svijetu. Zlo mora radati zlim. Tako je čovjek podložan moći grijeha koji — došavši na svijet po čovjeku — jezivom zlobom zarobljuje čovjeka i nameće mu zakon djelovanja. Čovjek koji živi u 'tijelu' (Pavao) i u 'tami ovoga svijeta' (Ivan), ostaje doduše potpuno slobodan, ali tek spasiteljskim djelom Kristovim njegova sloboda u razbijanju grešnih okova postala je u punom smislu nova stvarnost. No on ne smije zaboraviti da se svagdašnji prekršaji ne dadu pravilno shvatiti ni protumačiti bez ove načelne pozadine. Kad netko griješi, tada on ujedno jača 'grijeh' koji vlada svijetom i postaje njegovim oruđem. Bude li postojan i nadvlada li napast, tada on slabi utjecajno područje grijeha i čini — kao oruđe Kristovo — da spasavanje Gospodnje bude djelotvorno.« <sup>12</sup>

## SUVREMENI POKUŠAJI I DOPRINOSI

Opće teološko situiranje grijeha u suvremenoj nauci i životu Crkve lijepo je opisano u br. 13 Pastoralne konstitucije o Crkvi u suvremenom svijetu. U tom tekstu nalazimo potvrdu nekih vidova koji su značajni za suvremenu teologiju. Za teologiju grijeha, a i općenito s antropološkog gledišta, važne su ove crte:

1. Grijeh je svojevoljan i svjestan čin čovjekov protiv Boga, makar i pod utjecajem Zloga. Odnosi između Boga i čovjeka nisu potanje opisani,

<sup>9</sup> K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments III*, Düsseldorf 1970, str. 61; usp. R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*<sup>2</sup>, München 1962, str. 278—279.

<sup>10</sup> R. Schnackenburg, n. dj. str. 279.

<sup>11</sup> I. de la Potterie: »Le péché, c'est l'iniquité«: *NRTh* 70 (1956) 785 do 797; Isti članak malo izmijenjen u: I. de la Potterie - S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien*, Paris 1965, str. 65—83.

<sup>12</sup> A. K. Ruf, *Sünde — was ist das?*, München 1972, str. 77.

npr. kao bitno prijateljski i osobni, ali to je uključno sadržano. Suvremena teologija veoma ističe upravo osobnost tih odnosa. No ovaj tekst ima nešto što često izmakne ili se preleti u raspravljajima o grijehu: da naši odnosi s Bogom, pa bili oni prijateljski i osobni, nisu veze i odnosi više manje jednakih partnera, jer smo mi stvorovi Božji. I baš ovo nepriznavanje stvarnog stanja i osnovnih činjenica naše ljudske egzistencije jest jedna od najdubljih komponenti grijeha: ono tajanstveno »non serviam« i težnja da budemo ravni Bogu. Nietzsche, Sartre i drugi mogu nam prilično dobro ilustrirati tu buntovnu situaciju. Ovaj neprijateljski stav prema Bogu možemo povezati, slijedeći misli i nauku sv. Ivana, s odbijanjem Krista: grijeh je ujedno bezakonje (anomia), tj. neprihvatanje i odbijanje Krista a prihvatanje Zloga i njegovih mračnih postupaka i djela.

2. U koncilskom tekstu ističe se društvena i eklezijalna dimenzija grijeha. To je naglašeno i na nekim drugim mjestima kad je riječ o grijehu i pokori, a predstavlja pravi pravcati obrat u suvremenoj teologiji. Time je, barem teoretski i načelno, prevladan individualizam i subjektivizam. Pastoralne posljedice ovakvog gledanja tek se počinju uočavati i primjenjivati. Obnova obreda sakramenta pokore vodi i vodit će računa o tom važnom vidu svakoga grijeha.

3. U istom odlomku veoma je snažno izrečena uništavajuća sila grijeha na ljudskom planu: on, grijeh, »minuit hominem«. Po grijehu čovjek je manje čovjek. Iako se čini da današnji čovjek gubi osjećaj za transcendentne dimenzije grijeha, ipak on mora ostati otvoren ovoj antropološkoj dimenziji dok ima i malo smisla za neposrednu životnu stvarnost. Podudaranje je moguće, dakako, samo u jednom ograničenom dometu, tako da se što racionalnije prikažu negativne posljedice zla i izbjegavaju tzv. tabui. Već je sv. Toma uočio potrebu ovakvog antropološkog prilaza kad se radi o nevjernicima i slabima u vjeri.<sup>13</sup>

### Grieh i suvremena antropologija

Osvremenjenje teoloških shvaćanja o grijehu odvija se u dva smjera: pročišćavajući čisto religioznu viziju grijeha i koristeći podatke iskustvenih znanosti o čovjeku. Dubinska psihologija otkriva nam danas razne mehanizme koji znaju deformirati savjest, te razne psihičke anomalije i ljudske uvjetovanosti nerijetko dolaze pod pojmom grijeha. Koliko psihoanaliza i neki drugi oblici psihoterapije mogli biti štetni ako pređu svoje granice, toliko nam mogu biti od pomoći da razlučimo zdravo od bolesnog, religiozno od profanog. Više puta mislimo da postupamo slijedeći objektivni Božji zakon, a malo dublja analiza mogla bi dokazati da se zapravo radi o maskiranom »Über-Ich« (prema Freudu), o ljudskom kalupu koji nam je možda nametnut ili smo ga čak sami stekli. Nije rijetko da penitenti koji su k nama dolazili sada navraćaju psihologu ili psihijatru, i nije to uvijek neopravdano. Naime pravo poimanje grijeha mora nužno voditi

<sup>13</sup> A i inače je vidio uvredu Boga bitno u tome što postupamo protiv svojega vlastitog dobra ili dobra bližnjega: »Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus« (Summa contra Gent. III, 122).

računa o krivim i neautentičnim oblicima krivnje i grijeha, i tu nam razne iskustvene znanosti o čovjeku mogu pomoći. Stoga je pogrešno odbijati ili omalovažavati doprinos ovih znanosti.

### Teški i laki grijeh

Stari je teološki problem kako protumačiti razliku između teškog i lakog grijeha, a baš tu će suvremena antropologija dati svoj doprinos. Svakako kvaliteta grijeha (npr. krađa, preljub itd.) nije samo stvar nakanе nego nekako »specificatur ab objecto«. Ali od čega zavisi da li će grijeh protiv iste moralne vrednote jednom biti težak a drugi put lagan? Koliko to zavisi od same količine, kao npr. kod krađe?

Današnja moralna teologija voli vidjeti razliku u stupnju **personalnosti**. Naime osobu treba shvatiti u njezinoj slojevitosti i dinamičnosti. Već naša klasična moralka govori o različitim stupnjevima znanja (svijesti) i volje. Čovjek se za neke ciljeve odlučuje u središtu svoga bića, a za neke samo površinski. Vrijednost tih čina bitno je različita. Ako se radi o teškom grijehu, a on je grijeh u punom smislu riječi, tada takav čin mora proizaći iz središta čovjeka kao osobe. Stoga grijeh ne može čovjeka zaskočiti, prevariti, nego čovjek ga mora — u moralnom smislu — doista počinuti. Mogu biti razni i višestruki utjecaji, ali ako se čovjek sam ne opredijeli, ne odluči za zlo u dubini svoga bića, nema teškog grijeha. Posljedice grijeha doista su katastrofalne. Ne možemo pojmiti da bi Bog nekako vrebao na stanovite ljude, da ih skoro zateče u grijehu, kako se to znade ponekad iznositi u propovijedima. Za ovo dubinsko opredjeljenje za Boga ili protiv njega suvremena teologija upotrebljava izraz »optio fundamentalis«. To se u biti poklapa s onom Augustinovom definicijom »aversio a Deo et conversio ad creaturam«. <sup>14</sup>

Važno je imati na pameti da se to dubinsko opredjeljenje čovjekovo za Boga ili protiv njega u svakom teškom grijehu ne mora intenzivno doživljavati u refleksnoj svijesti. Najvažnije i najsudbonosnije odluke našega života moraju se donositi svjesno, ali one se odvijaju u onim područjima svijesti koja ne moraju biti refleksna. Osobito je važno da se to osnovno opredjeljenje ne mjeri prema snazi čuvstava.

Za shvaćanje ovog »osnovnog opredjeljenja« mnogo pomaže Rahnerova koncepcija »naravi« (Natur) i »osobe« (Person). <sup>15</sup> Razlikovanje tih dvaju pojmova ne dolazi kod Rahnera iz naše tradicionalne filozofije nego više iz personalističkih i egzistencijalističkih smjerova moderne filozofije.

<sup>14</sup> Augustin ponavlja ideju u raznim varijantama: »Peccare nihil est aliud quam, neglectis rebus aeternis, temporalia sectari« (De lib. arb. 11; PL 32, 1233). Poznatiya je druga Augustinova definicija: »Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam« (Contra Faust. I. 22 c. 27; PL 42, 418). Iz konteksta slijedi da »lex aeterna« nije neka veličina za sebe nego izraz osobne volje Božje. Sv. Toma na mnogo mjesta prihvaća i precizira Augustinove misli.

<sup>15</sup> K. R a h n e r, Zum Begriff der Konkupiszenz, u: Schriften zur Theologie I<sup>6</sup>, Einsiedeln—Zürich—Köln 1962, str. 393; usp. također Schriften zur Theologie II, 86.



Čovjekova narav, ovdje, nije samo njegovo tijelo ili njegov duh nego ona uključuje sve one utjecaje kako sa strane čovjekove tjelesnosti (biologija, fiziologija itd.) tako i sa strane nežive prirode (Umwelt) kao i izrazito ljudske čimbenike (Mitwelt, društveni i povijesni utjecaji, običaji itd.). U ovom shvaćanju čovjek djeluje u punom smislu kao čovjek tek kad se izdigne iznad ovih uvjetovanosti »naravi«, i tek tada možemo govoriti o punovrijednom ljudskom činu, u kojem čovjek adekvatno izražava sebe kao odgovorno i moralno biće. Smisao ljudskog rasta i odgoja je u tome da čovjek od pasivne i »dane« naravi (das Gegebene) sve više postane aktivna i odgovorna osoba, da se odluke sve više donose na planu osobe a ne na planu »naravnih« utjecaja. No dok smo na zemlji (homo viator), neizbježno smo uvjetovani raznim okolnostima našega života te stoga pred zadatkom i mogućnošću daljnjeg ljudskog rasta. Postavlja se pitanje: kada je čovjek toliko zrio da bi mogao donijeti odluku koja nekako izražava njegovu bit? Kao da se sugerira primisao kako takva odluka prelazi granice obične ljudske egzistencije.

Nastavljajući i razrađujući ovu Rahnerovu koncepciju, neki teolozi prihvaćaju mišljenje da je takvo stanje potpune personalnosti kod čovjeka moguće tek na kraju njegova zemeljskog života. Tada čovjek nadraste sve zemaljske uvjetovanosti i stoji pred Bogom kao »persona simpliciter«. To se događa u času smrti. Stoga smrt dobiva eminentno osobni značaj, ona je vrhunac osobnosti. U tom pogledu najpoznatija je knjiga mađarskog isusovca L. Borosa »Mysterium Mortis« (Olten-Freiburg 1962).

Ova koncepcija unosi duboku promjenu u tradicionalno poimanje teškoga grijeha. Ona praktično izjednačuje »optio fundamentalis« s »optio finalis«. Stoga čovjekovi čini tijekom života nose pečat relativnosti, oni još uvijek treba da prođu kroz onu zadnju odluku koju će čovjek donijeti na času smrti. Smrt je vrhunac ljudske egzistencije, pod personalnim vidom. Doduše ta posljednja i konačna odluka uključivat će sve ono što je čovjek s osobnom odgovornošću odlučivao tijekom života, ali ipak ovom momentu naše egzistencije pripada posebna važnost.

Postoji dakle, u ovoj koncepciji, velika razlika između grešnih čina tijekom života i one konačne odluke na času smrti. Umjesto tradicionalne dvodjelne podjele grijeha holandski dogmatičar P. Schoonenberg predložio je, oslanjajući se osobito na sv. Ivana, trodjelnu: peccatum ad mortem, peccatum mortale i peccatum leve (Sünde zum Tode, Todsünde, lässliche Sünde).<sup>16</sup> Grijesi tijekom života bili bi teški jer vode u smrt, ali još uvijek po ovoj teoriji nemaju karakter definitivnosti. »Odluka je u ovom životu a intuicija u drugom, ali ipak ima **jedna** odluka koja već ima dijela u intuitivnom značaju budućeg života i zbog toga je posvemašnja, tako posvemašnja da se čovjek za svu vječnost po njoj odlučuje za dobro ili za zlo. Ova se odluka događa u prijelazu, u umiranju. Tu se dešava najviša riječ ljubavi što je čovjek izriče ili njegova konačna okornjelost, grijeh koji je u potpunosti smrtonosni grijeh (grijeh za smrt)«. <sup>17</sup>

<sup>16</sup> P. Schoonenberg, Der Mensch in der Sünde, u: Mysterium Salutis II, 854—857; usp. od istog autora, Theologie der Sünde, Einsiedeln 1966.

<sup>17</sup> Isti, Der Mensch in der Sünde, str. 858—859.



Ova teorija ulijeva stanovit optimizam, ali drugi primjećuju da je simptomatično kako je sa zastupanjem ove teorije spojen i neki laksizam.<sup>18</sup> Teorija je veoma radikalna i sadrži dosta teškoća, tako da nije uputno smatrati je pouzdanom, barem ne za katehizaciju i propovijedanje.

Izgleda da ona umanjuje vrijednost čovjekovih čina tijekom života ne samo s obzirom na zlo nego i s obzirom na dobro. U tome se razlikuje od čitave tradicije koja je uvijek pripisivala definitivnu vrijednost barem nekim ljudskim činima, ma kako ih teško bilo precizirati. Sv. Toma i to misti, na primjer, daju odlučujuću važnost prvom činu slobodne volje kod čovjeka. Izgleda da ova teorija umanjuje i vrijednost čovjekove tjelesne strukture kao i utjelovljenja općenito. Uz to kao da nije bez kontradikcije tvrdnja da je konačna odluka na času smrti doista slobodna odluka, čak u njoj je vrhunac naše slobode, a opet podržana i uvjetovana prijašnjim slobodnim odlukama našega života.

Štoga je, čini se, ispravnije zadržati tradicionalnu podjelu na teški i laki grijeh, iako je to veoma gruba podjela. Svakako ne smije se smetnuti s uma da se i teški grijesi razlikuju po dubini i intenzitetu, iako naša teologija, barem dosada, ne raspolaže mogućnostima neke točnije precizacije. Čini se da je baš onaj »smrtonosni« grijeh kod sv. Ivana slučaj takve precizacije unutar opće kategorije teškoga ili smrtnoga grijeha. Tradicionalna dvodjelna podjela ima prednost da ne otupljuje onu bitnu razliku između teškoga i lakoga grijeha i da teškom grijehu pripisuje učinke i posljedice koje su doista teške, bez nekih relativističkih prizvuka.

Zbog toga ispravnije je, čini se, priznati da svaki teški grijeh, ako je uistinu težak, povlači za sobom posljedice koje određuju našu vječnu sudbinu. Ima časova i razdoblja u životu kad čovjek zahvati sebe dovoljno duboko da se može u dubini svog bića okrenuti od Boga. Sigurno je da ima plitkosti, gluposti i raznih uvjetovanosti u našem životu i da ne smijemo olako davati dubinske i konačne dimenzije našim ljudskim činima. No ipak takvih situacija mora biti ako želimo biti vjerni Isusovim pozivima na budnost i ozbiljnost. Bez te dramatičnosti života Isusove riječi gube na snazi i ne vrše onaj izazov koji je nama tako težak i tajanstven, ali je ipak realan. To daje veoma veliku ozbiljnost našem životu i ne došaptava nam subkutano primisao da ćemo zlo ipak popraviti na času smrti.

Na prvi pogled, ovo tradicionalno naučavanje izgleda pretvrdo i neprihvatljivo za modernog čovjeka. Ne možemo pojmiti da bi čovjek teškim grijehom zauvijek odredio svoju sudbinu. Tu treba da imamo u vidu dvije stvari. Prvo, nije sve teški grijeh što bismo možda na temelju naših školskih načela proglasili teškim grijehom. Ima dosta moralista koji nas ozbiljno uvjeravaju da ima manje teških grijeha nego što bi se dalo izvana zaključiti, na primjer na temelju Noldinovih principa. Već su starozavjetni proroci govorili da čovjek gleda izvana a samo Bog vidi »srce«, tj. čovjekovu nutrinu i bit. Utoliko imamo razloga za optimizam. No, s druge strana, ipak nam valja zadržati tradicionalnu nauku da ima u životu čovjeka doista teških grijeha i da je čovjek kadar, već za života, u dubini svog bića opredijeliti se za Boga ili protiv njega. To je odraz naše kršćanske

<sup>18</sup> B. Schüller, Todsünde — lässliche Sünde, u: L. Bertsch (izd.), Busse und Beichte, Frankfurt 1967, str. 9.

antropologije koja je uvijek smatrala da naš život nije šala, da se radi o ozbiljnim stvarima, to be or not to be. Situacija bi dakle mogla biti tragična. Bila bi doista tragična kad ne bismo imali u vidu jedan važan čimbenik, a to je Božje milosrđe, die Mitte des Evangeliums. Čovjek se teškim grijehom doista definitivno odijeli od Boga i po sebi ne može a da ne ustraje i ne nastavi u tom padu. Ali — dok smo putnici — djeluje i Božje milosrđe koje uskršava duhovne mrtvace. Ovakvo gledanje na grijeh vjernije je Evandelju i kršćanskoj tradiciji i više traži onu kršćansku budnost koju nam Isus tako živo preporučuje. Ujedno nas potiče na ozbiljnost, poniznost i zahvalnost.

No s antropološkog gledišta može doći prigovor: je li moguće da se čovjek u životu tako mijenja da je u svom osnovnom usmjerenju jednom za Boga i u njegovoj ljubavi a kasnije protiv njega? Ne izgleda li tu čovjek kao neka marioneta, kao zastavica koja se okreće prema vjetru? Nije li to neozbiljno, pogotovu kad imamo pred očima stanovitu ispovjednu praksu? Počinio je težak grijeh, otišao na ispovijed i obratio se Bogu, da nakon nekoliko dana ili tjedana ponovno učini isti teški grijeh — i tako možda mjesecima i godinama. Je li moguće — ne apsolutno nego pod vidom uvjerljivosti — da se tako nešto događa? Tako česti padovi i obraćenja, tako nagle promjene? Ovaj prigovor veoma je umjestan i sili nas na razmišljanja i na neke ispravke u našem gledanju na grijeh.

Ako se doista radi o takvim promjenama koje bi po našim objektivnim kriterijima trebalo označiti kao težak grijeh, a opet su česti i nagli prijelazi u stanje milosti i obratno, tada nam je malo stati i ozbiljno se zamisliti. Čini se da su dva smjera u kojima treba tražiti rješenje: ili se u tim ispovijedima i »obraćenjima« radilo o nečem plitkom i površinskom, bez dubinskog obraćenja i pravog kajanja, dakle o legalizmu i formalizmu, ili je možda posrijedi pojava koja ukazuje na smanjenu odgovornost, opterećenost ili bolest. U prvom slučaju pokornik je neobraćeni grešnik i vjerojatno farizej, a u drugom je slabić kojega treba pridizati i sokoliti.<sup>19</sup>

Upravo zbog te ozbiljnosti i sudbonosnih posljedica, moramo diferencirati postupati u pastoralnoj praksi. To je zahtjev časa, ako želimo da naš rad bude i dogmatski utemeljen i ljudski uverljiv. Stoga i ove promjene u toku, stanovita rijetkost ispovijedi itd., treba da su nam izazov i poticaj za dublji studij i diferenciraniju praksu.

### Laki grijeh

U savremenoj teologiji odlučujući čimbenik glede težine grijeha jest — in directo — subjektivni stav pojedinca, a ne izvanjska materija kao takva.<sup>20</sup> To proizlazi iz činjenice da je na konkretnom egzistencijalnom

<sup>19</sup> »Ne može se razborito pomišljati da bi čovjek lako i često prelazio iz obraćenja u smrtni grijeh i obratno. Stara pokornička praksa Crkve, dopuštajući nakon krštenja samo jednom u životu sakrament pokore, potjecala je iz intuicije ove vrste. Ako bi se prividno ovo dogodilo, trebalo bi reći da takvo iskustvo sadrži varku: ili grijeh ili obraćenje nisu realni nego samo prividni« (S. Dianich, Opzione fondamentale, u: Dizionario enciclopedico di teologia morale, izd. L. Rossi-A. Valsecchi, Roma 1973, str. 655).

<sup>20</sup> H. Häring, Das Gesetz Christi I<sup>8</sup>, Freiburg 1967, str. 397; J. Fuchs, Theologia moralis generalis II, ad usum privatum auditorum, Roma 1968/69, str. 141.

planu subjektivnost pojedinaca odlučujući čimbenik moralnosti. Već su tradicionalni priručnici moralne teologije znali da peccatum ex genere suo leve može in individuo postati peccatum grave, i za to su navodili više razloga (Noldin I, 321). Stoga u strogom smislu riječi ne vrijedi ona katekizamska da je za teški grijeh potrebna materia gravis. Bolje rečeno, ona vrijedi na pastoralnom planu i kao opća orijentacija, jer obično materia gravis dublje zahvaća čovjeka a materia levis samo površinski. No ipak mora postojati neko stupnjevanje i vrednovanje moralnih postupaka in ordine obiectivo, prema čemu treba da se ravna savjest pojedinca. Da zna što je po sebi teški a što laki grijeh, kršćaninu dolaze u pomoć crkvena zajednica, crkveno učiteljstvo i sensus fidelium. Često može biti rasprave i diskusijâ o težini nekih grijeha na objektivnom planu, ali za vjernika je sud Crkve mjerodavan na tom području, primijenivši, dakako, opća teološka načela o sigurnosti i obvezatnosti dotične crkvene nauke. Sud crkvenog učiteljstva bit će od osobite koristi u pastoralnom pogledu, iako s druge strane ne možemo zatvoriti oči pred teškoćama i problemima koje nameće povijest moralne teologije.

Konkretno, glede naravi i biti lakoga grijeha bilo je toliko diskusijâ u srednjem vijeku i u kasnijim stoljećima.<sup>21</sup> Po sv. Tomi laki grijeh je nered s obzirom na izbor sredstava, dok ostaje vjernost zadnjem cilju.<sup>22</sup> U personalističkom ključu to bi se moglo izraziti kao životna nedosljednost, inconsequentia existentialis. Srce je okrenuto Bogu, a neki površinski slojevi još nisu zahvaćeni ili, psihološki rečeno, nisu integrirani. To je moguće jer je čovjek dinamičko i povijesno biće, podložno uvjetovanostima vremena i prostora. Stoga su, čini se, s pravom zaključili skolastici da je laki grijeh moguć samo kod čovjeka (za razliku od anđela), jer samo kod njega nalazimo slojevitost života i egzistencijalnu napetost, barem ukoliko to mi možemo sada dokučiti. Kod te životne nedosljednosti čovjek je sposoban i život dati za Boga, a nalazi teškoće u svladavanju nekih po sebi perifernih problema. Obratan proces možemo naći kod grešnika. On se je u dubini svog bića okrenuo od Boga, živi u grijehu, ali tim grijehom nisu zahvaćeni svi slojevi njegova bića. Opet životna nedosljednost. Dok smo in via, ni zlo nas ne može potpuno pokvariti. Uvijek će ostati neki sloj, makar i vrlo uzak, koji nije zahvaćen osnovnim usmjerenjem života. Stoga je Crkva osudila mišljenje da nevjernik nužno u svemu griješi,<sup>23</sup> tj. da bi bila zla sva djela što ih učini čovjek bez vjere odnosno u grijehu.

### O brojenju grijeha

Brojenje grijeha je uvijek predstavljalo problem pod teoretskim vidom, iako odluke Tridentinskog sabora obvezuju vjernika da grijeha ispovijeda »prema broju i vrsti«.<sup>24</sup> Grijesi se dadu lakše brojiti ako ih

<sup>21</sup> Pod povijesnim vidom problem su studirali Landgraf, Huftier, Blomme, Heyer i drugi.

<sup>22</sup> Toma Akvinski, Summa theol. I—II, q. 88.

<sup>23</sup> Denz.-Schönm. 2308.

<sup>24</sup> Denz.-Schönm. 1680, 1681, 1707.

se promatra kao odvojene čine, u sklopu aktualističke moralke koja prvu i najglavniju pažnju posvećuje pojedinim činima i isječcima našega života a manje vodi računa o onom osobnom izvorištu iz kojega nastaju naši grijesi. Protestantska teologija ne vodi toliko računa o pojedinim činima i o njihovu broju koliko o osnovnim moralnim stavovima i uvjerenjima (»Gesinnungsmoral«). Katolička moralka treba da spaja i jedno i drugo. Izvor grijeha svakako je u »srcu«, u središtu osobe, ali to »srce« normalno se očituje u činima, u djelima. Stoga i potreba razlikovanja i stanovitog brojenja. Poznato je načelo moralke: toliko ima unutarnjih grijeha koliko ima unutarnjih čina, a toliko ima izvanjskih grijeha koliko ima zaokruženih i povezanih izvanjskih djela. Kod čisto unutarnjih grijeha važnije je trajanje unutarnjeg grešnog stava negoli broj pojedinih čina.

Personalistička perspektiva pomaže također da se bolje uoči razlika u težini pojedinih grijeha. Teži su oni grijesi kod kojih se čovjek više zalaže kao osoba, a s objektivne strane što je viša i vrednija povrijeđena vrednota. Također bolje se daje shvatiti zašto neki grijesi, koji po sebi možda nisu najteži među grijesima, ipak predstavljaju posebnu opasnost za kršćanski život. To je zbog toga što na subjektivnom i osobnom planu imaju veoma razornih posljedica (npr. nečistoća).

— — —

Grieh svakako ostaje misterij, tajanstvena zbilja kojoj, uza sve naše napore, ne možemo uhvatiti zadnje korijenje, makar mi kao osobe tu imali presudnu ulogu. To je osobito uočljivo kad naše osobne grijehe gledamo u vezi s »istočnim« ili izvornim grijehom, a sve u sklopu onoga »mysterium iniquitatis« i u sjeni Zloga. Romano Guardini je govorio pred smrt da će, kad pređe u vječnost, ne samo morati odgovarati na pitanja, nego da će i sam postaviti jedno pitanje: zašto bol, patnja, zašto grijeh? Ta dubinska neprotumačivost ne oslobađa nas napora da, koliko je do nas, pokušamo odrediti religioznu narav grijeha, zatim one ljudske i egzistencijalne okolnosti u kojima se grijeh »utjelovljuje« dok smo ovdje na zemlji. Sadašnja »kriza grijeha« svakako je simptom koji uznemiruje, ali možda je to prigoda i poticaj da mu bolje spoznamo bit, da razlučimo i odmjerimo razne čimbenike koji su mu možda samo omot i maska. U svakom slučaju ova je kriza simptom mnogo većih gubitaka: gubitka vjere u milosrdnog Oca na nebesima, u Krista i njegovu Crkvu. To je onaj grijeh par excellence (anómia) o kojem govori sv. Ivan, i koji naravno i spontano rađa ostale grijehe.

Izvori Objave govore nam o grijehu kao o tragičnoj zbilji koja se ne da zataškati. Stoga nam je dužnost da o njoj raspravljamo i u naše dane. No ipak nije nam cilj da u prvom redu širimo osjećaj grešnosti, nego vjeru i ljubav u Onoga koji je nadvladao grijeh. Mnogo ima grijeha, i to je zlo, ali još je veće zlo što nema dovoljno vjere i ljubavi. Konačno, u povijesti spasa i u konkretnoj egzistenciji našega života, grijesi nisu apsolutno zlo. Sv. Pavao nam poručuje: »Bog čini da sve pridonosi dobru onih koji ga ljube« (Rim 8, 28). Da li i grijesi? Etiam peccata, dodaje sv. Augustin, a Crkva u liturgiji ukrsne noći klikće od radosti zbog



»felix culpa«. Sve, upravo sve je milost, nastavlja sv. Terezija od Djeteta Isusa, odnosno može postati milost onima koji se obrate Bogu. Stoga, unatoč bolnim iskustvima, kršćanin ima uvijek razloga da optimistički gleda na svoj vlastiti život i na budućnost Crkve i svijeta.

### Povzetek

## GREH V BIBLIČNI IN PERSONALISTIČNI PERSPEKTIVI

Marijan Valković

Razprava nakaže najprej problematiko v zvezi z opredelitvijo greha glede na tradicionalno pojmovanje greha. Posebej se ustavi pri težavah, ki nastopajo pri opredelitvi štirih temeljnih elementov greha: 1. greh je dejanje, 2. je človeško dejanje, 3. je moralno zlo dejanje, 4. je dejanje proti božji postavi.

Nato govori o bibličnem pojmovanju greha. V sv. pismu je greh osebno človekovo dejanje, ne pa neko breme usode. Greh je kršenje zaveze z Bogom in tako žalitev Boga in škoda za skupnost. Že v stari zavezi je prišlo do povnanjenosti moralnih pravil tako, da so zgolj materialno kršenje določenih pravil imeli za greh. Proti takemu pojmovanju greha so nastopili preroki in poudarjali, da je vir greha človekovo srce.

Kristus je očistil pojmovanje greha. Zavrgel je rabinski kultni pojem greha in poglobil njegov moralno religiozni značaj. Ostro je nastopal proti grehu zlasti proti tistemu, ki se je skrival pod plaščem svetosti. Bil pa je blag nasproti grešniku, ki priznava svojo grešnost in se je kesa.

Po Pavlu je človek podvržen grehu in zlu. Te tiranije ga osvobaja le Kristus. Sv. Janez pa je nastopal proti gnostičnim tendencam glede pojmovanja greha in s Pavlom poudarjal, da je človek »simul iustus et peccator«. Za Janeza je greh predvsem nevera in nepriznavanje Kristusa.

Pretežni del razprave govori o sodobnih poskusih opredelitve greha. Za sodobno teologijo so značilne te postavke glede greha: 1. Greh je zavestno človekovo dejanje, je nezakonitost, je zavračanje Kristusa in sprejem zla. 2. Greh ima društveno in eklezialno razsežnost. 3. Greh ima uničujočo moč za človeka.

K prečiščevanju pojma greha prispevajo tudi sodobne antropološke znanosti, ki opozarjajo na različne psihične anomalije in na pogojenost človekovega odločanja. Razliko v teži greha vidi sodobna moralna teologija predvsem v stopnji personalnosti. Zelo važna je globinska opredelitev za Boga ali proti njemu, ki jo označujemo z »optio fundamentalis«.

Razprava se nato obširneje ustavi pri problemu razlikovanja teže greha. Nekateri sodobni teologi predlagajo trojno delitev: greh za smrt, smrtni greh in mali greh. Ker prinaša ta delitev veliko težav, ni primerna za oznanjevanje. Bolje je, da ostanemo pri klasični delitvi na smrtni in lahki greh, upoštevati pa je treba, da so pravi smrtni grehi redki.

Ob koncu spregovori še o problemu štetja grehov in v zaključku ugotavlja, da greh, čeprav je osebno dejanje človeka, ostaja velika skrivnost.



## Zusammenfassung

### DIE SÜNDE IN DER BIBLISCHEN UND PERSONALEN PERSPEKTIVE

Marijan Valković

In der Abhandlung wird vorerst die Problematik in Verbindung mit der Definition der Sünde bezüglich des traditionellen Begriffes derselben angezeigt. Die Abhandlung hält sich besonders bei den Schwierigkeiten auf, die bei der Bestimmung der vier Grundelemente der Sünde auftreten: 1. die Sünde ist eine Tat, 2. sie ist eine menschliche Tat, 3. sie ist eine moralisch böse Tat, 4. sie ist eine Tat gegen das Gesetz Gottes.

Darauf spricht die Abhandlung über den biblischen Begriff der Sünde. In der hl. Schrift ist die Sünde eine persönliche, menschliche Tat, nicht aber eine vom Schicksal auferlegte Bürde. Die Sünde ist die Verletzung des Bundes mit Gott und so eine Beleidigung Gottes und ein Schaden für die Allgemeinheit. Schon im alten Testament kam es zu Veräusserlichungen der Moralgesetze derart, dass allein materielle Verletzungen bestimmter Vorschriften als Sünde galten. Gegen eine derartige Auffassung der Sünde sind die Propheten aufgetreten und betonten, dass die Quelle der Sünde das menschliche Herz sei.

Christus hat den Begriff der Sünde gereinigt. Er verwarf die rabinische Kultauffassung von der Sünde und vertiefte ihren moralreligiösen Charakter. Mit vollster Schärfe trat er gegen die Sünde auf, vornehmlich gegen diejenige, die sich in den Mantel der Heiligkeit hüllte. Milde jedoch war er gegen den Sünder, der seine Sündhaftigkeit bekannte und bereute.

Nach Paulus ist der Mensch der Sünde und dem Bösen unterworfen. Allein Christus befreit ihn von der Tyrannei. Der hl. Johannes aber trat gegen die gnostischen Tendenzen bezüglich der Auffassung von der Sünde auf und betonte mit Paulus, dass der Mensch »simul iustus et peccator« sei. Für Johannes ist die Sünde vor allem ein Unglaube und eine Nichtanerkennung Christi.

Der grösste Teil der Abhandlung spricht über die zeitgenössischen Versuche die Sünde zu bestimmen. Für die neuzeitliche Theologie sind folgende Setzungen bezüglich der Sünde charakteristisch: 1. Die Sünde ist eine bewusste menschliche Handlung, sie ist eine Ungesetzlichkeit, sie ist ein Zurückweisen Christi und die Annahme des Bösen. 2. Die Sünde hat eine gesellschaftliche und eklesische Dimension. 3. Die Sünde hat eine für den Menschen vernichtende Kraft.

Zur Klärung des Begriffes von der Sünde tragen auch die zeitgenössischen antropologischen Wissenschaften bei, die auf verschiedene psychische Anomalien und auf die Bedingtheit menschlicher Entscheidungen aufmerksam machen. Den Unterschied bezüglich der Schwere einer Sünde sieht die moderne Moraltheologie vor allem im Grade der Personalität. Überaus wichtig ist die Tiefenbestimmung für Gott oder gegen ihn, welche wir mit »optio fundamentalis« bezeichnen.

Darauf befasst sich die Abhandlung ausführlich mit dem Probleme der Unterscheidung hinsichtlich der Schwere der Sünde. Einige zeitgenössische Theologen schlagen eine dreifache Einteilung vor: die Todessünde, die Todsünde und die lässliche Sünde. Da diese Einteilung grosse Schwierigkeiten mit sich bringt, ist es nicht angemessen, sie zu verkünden. Wir tun besser, bei der klassischen Einleitung in Todsünde und lässliche Sünde zu bleiben. Zu beachten ist jedoch, dass wahre Todsünden selten vorkommen.

Am Schluss wird noch über das Problem des Zählens der Sünden gesprochen und abschliessend festgestellt, dass die Sünde, wenn sie auch eine persönliche Tat des Menschen ist, doch ein grosses Geheimnis bleibt.

# Sekularizacija in moralne vrednote

Rafko Valenčič

## Uvod

Prvič v svoji dvatisočletni zgodovini se Cerkev srečuje s pojavom in procesom sekularizacije, ki globoko posega ne samo v celotno krščanstvo, ampak tudi v življenje vsega človeštva.<sup>1</sup> Ne gre sicer za povsem nov pojav, kajti zaslediti ga moremo nekaj tisočletij nazaj, vendar je prav v našem času proces sekularizacije zajel vsa področja človeškega življenja: tradicijo, mentaliteto, kulturo, družbeno in osebno življenje, zlasti pa človekovo religiozno življenje in moralne vrednote. Ne postavlja se več vprašanje priznati ali zanikati posamezne verske resnice, marveč gre za vprašanje, zakaj verovati, kaj je vsebina verovanja, kakšno je poslanstvo Cerkve ipd.<sup>2</sup> Sekularizacija vsekakor ni pojav, ki ga danes zaznavamo in ga jutri ne bo več, pač pa je to proces, ki bi ga mogli primerjati z velikimi procesi v zadnjih stoletjih človeške zgodovine: humanizmom in renesanso, protestantizmom in reformacijo, z revolucijami 18., 19. in 20. stoletja, pozitivizmom in racionalizmom, industrializacijo in urbanizacijo ter znanstveno-tehnično revolucijo našega časa. Sekularizacija je pravzaprav spremljevalka vseh omenjenih procesov, ki svoje delo vrši od znotraj, ustvarja nove poglede in novo mentaliteto, detronizira nekatere doslej veljavne vrednote in postavlja nove. Pred človeka postavlja vprašanje: zakaj in kako verovati, kako iz vere živeti, kakšen vpliv ima vera na življenje, kakšno mesto imata v človekovem življenju in delu Bog in Cerkev, kakšen bodi odnos človeka do sočloveka in do sveta, do zemeljskih danosti (dela, politike, kulture, ekonomije, prostega časa ipd.), katere so moralne vrednote in kako jih živeti. Nekateri celo govorijo o tako imenovani »po-krščanski dobi«.<sup>3</sup>

Vprašanje sekularizacije tako postaja ena izmed osrednjih tem, s katero se danes pomembno ukvarja teologija, predvsem katoliška, protestantska in anglikanska.<sup>4</sup> Pomembno je dejstvo, da zanimanje teologije za pojav in proces

<sup>1</sup> G. Marafini, *Il perchè di un Convegno*, v: *La secolarizzazione in Italia*, oggi, Roma (Città Nuova Editrice) 1971, 5.

<sup>2</sup> Prav tam, 5—6.

<sup>3</sup> Prim. H. Boelaars, *Introduzione alla teologia della morte di Dio*, v: *Doctor Communis*, 1968, Vol. XXI, III, 221—243.

<sup>4</sup> Prim. C. Duquoc, *Ambiguité des théologies de la sécularisation. Essai critique*, Gembloux 1972, 12; C. Floristán-M. Useros, *Teología dell'azione pastorale*, Roma 1970, 858; *Il mondo secolare e la morale*, v: *Dialogo* (Associazione degli studenti dell'Accademia Alfonsiana) 3 (1967) n. 1, 52—58; B. Häring, *Etica cristiana in un' epoca di secolarizzazione*, Roma 1972, 13. Navajam le nekatera imena katoliških, protestantskih in anglikanskih avtorjev: H. U. von Balthasar, R. Caillois, M. Eliade, J. Grandmaison, M. D. Chenu, J. Danielou, E. Schillebeeckx, J. P. Audet, K. Rahner, B. Häring, C. Davis, R. Gonzales, R. Otto; F. Gogarten, Van Buren, H. Cox, R. G. Smith, D. Bonhöffer, J. Robinson, A. Richardson, L. Newbiggin, P. Ricoeur, T. J. Altizer, W. Hamilton, G. Vahanian; M. Ramsey.

sekularizacije ni nastalo zgolj iz teološkega razglabljanja, ampak iz potreb, ki jih je narekovalo življenje. Razodetje samo sicer narekuje teološka razglabljanja, v našem primeru pa je izhodišče teološkega razmišljanja empirično spoznanje sveta, fenomena, ki mu pravimo sekularizacija.<sup>5</sup> Dejstvo je, da so prve študije o sekularizaciji narejene z zgodovinskega in sociološkega vidika in šele kasneje s teološkega vidika.<sup>6</sup> Danes skoraj ni vidnejšega krščanskega teologa, ki se ne bi ukvarjal s tem vprašanjem.<sup>7</sup> To pa je hkrati znamenje, da teologija živo zasleduje vprašanja, ki nastajajo v tako hitro se spreminjajočem svetu.<sup>8</sup>

A priori je nemogoče do sekularizacije zavzeti bodisi pozitivni bodisi negativni odnos, kajti vprašanje je izredno zapleteno, kar je mogoče ugotoviti iz raznih študij, ki so posvečene temu vprašanju.<sup>9</sup> Naloga Cerkve je, da se tudi s tem vprašanjem sooči in današnjemu človeku posreduje potrebno pomoč za presojanje dogodkov. Po besedah koncila je »Cerkve v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija, tako da more na vsakemu rodu prilagojen način odgovorjati na večno vprašanje ljudi o smislu človekovega sedanjega in prihodnjega življenja in o njunem medsebojnem odnosu« (CS 4, 1). Prav tako »si božje kraljestvo prizadeva v dogodkih, zahtevah in težnjah, ki jih je deležno skupaj z ostalimi ljudmi naše dobe, razločiti, katera so v vsem tem prava znamenja božje navzočnosti ali božjih načrtov« (CS 11, 1).

Namen razprave je: opredeliti pojem sekularizacije, opisati pojav in proces sekularizacije v zgodovini ter prikazati pozitivne in negativne posledice sekularizacije, kakor jih moremo ugotoviti v življenju današnjega sveta in Cerkve. Razprava noče in ne more biti izčrpen prikaz problema sekularizacije, zato bodo ostala marsikatera vprašanja nerešena ali vsaj delno prikazana v odnosih črno-belo, slabo-dobro.

## I. KAJ JE SEKULARIZACIJA

Točna opredelitev pojma sekularizacije je trenutno nemogoča. Razni avtorji dajejo temu pojmu zelo različno vsebino. Isto velja za razne znanosti, npr. sociologijo, pravo, zgodovino, teologijo in druge, ki se ukvarjajo s tem vprašanjem.<sup>10</sup>

Beseda 'sekularizacija' ima prvotno juridični pomen. Prvič je, kakor se zdi, uporabljena v 18. stoletju, in sicer v odnosih med državo in

<sup>5</sup> Prim. K. Rahner, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Roma 1968, 54 sl.

<sup>6</sup> C. Duquoc, n. d., 9, 11.

<sup>7</sup> Prim. opombo 4.

<sup>8</sup> Prim. H. Boelaars, n. d., 221.

<sup>9</sup> Prim. H. Lübbe, *La secolarizzazione. Una storia puntuale dei diversi aspetti di un concetto fondamentale nella cultura contemporanea*, Bologna 1970, 19 sl.

<sup>10</sup> Prim. J. Brothers, *Sulla secolarizzazione*, v: *Concilium* 9 (1973) I, 61—74; B. Häring, *Etica cristiana in un' epoca di secolarizzazione*, Roma 1972, 18. Doslej najboljše delo o pojmovanju sekularizacije je napisal H. Lübbe (glej opombo 9).

Cerkvijo. Država je namreč Cerkvi odvzela (uzurpirala) njeno imovino, zlasti samostanske in škofijske hiše. Cerkev je temu močno nasprotovala in dejanje označila kot protizakonito zatiranje njenih ustanov ter uzurpacijo njene imovine s strani države.<sup>11</sup> Vendar sekularizacija ne pomeni vedno negativnega odnosa med obema družbama, državo in Cerkvijo. V posameznih primerih je Cerkev sama odstopila svoje pravice in oddala svojo imovino državi v rabo, čeprav se namembnost imovine ni spremenila (npr. samostan, ki je bil oddan za ustanovitev šole, ki je bila v državnih rokah).

Juridični pomen ima beseda sekularizacija tudi tedaj, ko jo uporablja cerkveno pravo, in sicer v kanonih 638, 640 in 641. Sekularizacija v tem primeru pomeni dovoljenje, ki ga daje sv. stolica ali krajevni ordinarij, da sme redovnik »trajno bivati izven hiše« (kan. 638) ali prestop iz redovniškega stanu v škofijski kler (kan. 641).<sup>12</sup>

Danes pod imenom sekularizacija mislimo predvsem na tisti zgodovinski, sociološki in kulturni proces, ki se je pričel v preteklem stoletju z liberalizacijo odnosov med državo in Cerkvijo ter industrializacijo tedanje družbe, danes pa se nadaljuje v tesni povezavi z urbanizacijo in migracijo prebivalstva, z znanstveno-tehnično civilizacijo in s sprostitvijo odnosov na najrazličnejših toriščih življenja: znotraj družbe, Cerkve, v tradiciji, v odnosu do moralnih in verskih vrednot, na vseh področjih človeških dejavnosti. Sekularizacija kot zgodovinski, sociološki in kulturni proces pomeni odstop od zgodovinskih oblik krščanstva in tradicionalne vernosti, uresničuje pa se na raznih ravneh človekovega življenja in udeleževanja. Tako je mogoče ugotoviti: močno upadanje verske prakse zlasti v času po drugi svetovni vojni, kar ugotavlja verska sociologija bodisi v svetu bodisi tudi pri nas; upadanje vpliva duhovščine (Cerkve) na življenje vernikov ter naraščanje zavesti poslanstva in odgovornosti med laiki; upadanje splošne verske kontrole nad družbeno angažiranostjo vernikov, ki se vedno bolj zavedajo avtonomnosti svetnih dejavnosti; vpliv sakralnega (svetega) izginja; vrednost objektivnih moralnih norm upada v korist zgolj osebnemu svobodnemu odločanju in delu.<sup>13</sup>

Sociologi ugotavljajo, da je prehod iz tradicionalnega, kmečkega načina življenja v urbanizirano in industrializirano okolje močno spremenil in še spreminja medčloveške odnose na raznih področjih človekovega življenja. Na politični ravni: namesto religije vodi odslej boj za socialno pravičnost in materialno blagostanje politika; religija je potisnjena v osebno, privatno področje posameznika, zato družba nima namena dajati prednost kateremu koli verskemu prepričanju. Na znanstveno-tehnični ravni: v svojih dejavnostih človek sledi notranjim zakonom stvari samih. To dela v zavesti popolne svobode in ne gleda, kaj govorijo religiozni imperativi. Na socialni ravni: nepravilnosti in krivic ni mogoče rešiti zgolj z 'dobro voljo', ampak jih je treba reševati s pomočjo znanosti in politike. Človek je samo toliko resnično svoboden, kolikor mu tudi zunanje okoliščine k temu pripomorejo (npr. delo, stanovanje, prosti čas ipd.). Na moralni ravni: moralni zakon — tako trdijo nekateri — kakor

<sup>11</sup> H. Lübbe, n. d., 19—28; B. Häring, n. d., 13—14.

<sup>12</sup> H. Lübbe, n. d., 21—23; C. Duquoc, n. d., 13.

<sup>13</sup> C. Duquoc, n. d., 13—14.



ga oznanja Cerkev, je preveč metafizičen, vse preveč je v njem ideologije. Prava morala pa mora biti izraz razumskega razmišljanja in dosežkov znanstvene misli o neki dobi in situaciji. Na psihološki ravni: ni primerno uporabljati religiozne motive, kajti le-ti omejujejo človekovo svobodo. Na kulturni ravni: ideal moderne kulture je svobodno raziskovanje, ki je prosto vsakršne socialne in dogmatske prisile.<sup>14</sup>

Vsekakor je sekularizacija zelo kompleksen pojav, ki se izraža v vsem človekovem mišljenju in udejstvovanju, v odnosih do raznih stvarnosti, naravnih in nadnaravnih. Proces sekularizacije, ki je tesno povezan s pojavom industrializacije, urbanizacije in z znanstveno-tehnične civilizacije, sprejema novi način mišljenja in življenja in ga prenaša tudi na religiozno področje. Odslej človek organizira življenje, osebno in družbeno, brez ozira na vero in Boga; osvobaja se dominacije religiozних kategorij, prost je podložnosti in usmerjenosti k nadnaravnim stvarnostim, obrača pa se k človeštvu samemu kot voditelju in usmerjevalcu življenja in bodočnosti.<sup>15</sup> H. Cox pravi, da je sekularizacija tisti zgodovinski proces, v katerem je človek vedno bolj usmerjen samo v ta svet. V tem procesu je mogoče razlikovati tri dobe: mitološko, ontološko in funkcionalno. V prvi dobi človek vidi povsod božanstvo in duhove, zato v mitih izraža svoja spoznanja. V drugi dobi jasneje spoznava ontološko resničnost: nad seboj priznava Boga in duhove, pod njim je ves materialni svet, sam pa je v sredini med obema stvarnostima. V tretji dobi človek dobi moč nad materialnim svetom, spozna njegovo uporabnost, zato vlada svetu in stvari uporablja.<sup>16</sup>

Takšno imanentno razmerje do vsega je sicer lastno le zadnjemu stadiju sekularizacije, ateizmu, ki popolnoma izključuje Boga iz sveta. Ni pa mogoče reči, da je že v samem procesu sekularizacije nujno vključen tudi ateizem. Sekularizacija nima v prvi vrsti namena zanikati Boga. V ospredju so drugi nameni: osvoboditi človeka, ki je postal 'odrasel', vsega, kar zanika ali omejuje njegovo doraslost, odgovornost in avtonomijo, in sicer v odnosu do družbe in Cerkve oziroma religije. Človek se hoče osvoboditi kakršnegakoli zunanjega tutorstva in paternalizma, hkrati pa poudarja vrednote in avtonomijo človeške osebe in zemeljskih danosti.

Drugi vat. cerkveni zbor je zlasti v **pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu** opozoril, kako velik vpliv imajo spremembe v sedanjem svetu na splošno in zlasti na religiozno življenje današnjega človeka.<sup>17</sup> Koncil sicer nikjer izrečno ne omenja besede sekularizacija, vendar na številnih mestih govori o vplivu, ki ga ima zlasti empirična znanost in tehnika na razvoj sekularizacije, na izginjanje čuta za sveto in religiozno.<sup>18</sup> Prav tako omenja, da more »današnja civilizacija večkrat otežiti dostop do Boga, ne sicer sama po sebi, temveč kolikor je preveč zapletena v zemeljske stvarnosti« (CS 19, 2). Vendar različne negativne posledice

<sup>14</sup> C. Duquoc, n. d., 15—17.

<sup>15</sup> H. Boelaars, n. d., 225.

<sup>16</sup> Navaja D. H. Maes, Considerazioni sulla città secolare, v: Dialogo 3 (1967) n. 1, 43—44.

<sup>17</sup> Prim. CS, zlasti št. 4—10, 53 in 57.

<sup>18</sup> Prim. H. Boelaars, n. d., 226.



ne smejo povzročiti tega, da bi zanikali »pozitivne vrednote« (CS 57, 6), ki so prav tako sad razvoja sedanjega sveta in se tudi v njih izraža božji načrt s svetom in človeštvom.

Če pustimo ob strani pojmovanje sekularizacije z vidika civilnega in cerkvenega prava ter se omejimo na sekularizacijo kot zgodovinski, sociološki in kulturni proces, moremo reči takole: sekularizacija je tisti proces, ki hoče najprej in predvsem dati in poudariti vrednote in avtonomijo človeka in sveta, in sicer zlasti v odnosu do religije in Cerkve. Kot tak je proces sekularizacije povsem razumljiv in tudi upravičen, ker je dejansko mogoče ugotoviti, da je v mnogih zgodovinskih obdobjih vladala močna povezanost med ‚svetim‘ in ‚profanim‘, med ‚svetom‘ in ‚Cerkvijo‘, ki je tako rekoč v svojih rokah držala vajeti zgodovine. Šele pozneje se je proces sesukularizacije izrecno obrnil proti Cerkvi in zanikal kakršno koli vlogo Cerkve v svetu ter končno, ob poudarjanju popolne avtonomije človeka in sveta, zanikal tudi Boga in njegovo mesto v človeški zgodovini.<sup>19</sup> S tem nikakor nočemo reči, da je sekularizacija sama v sebi nekaj negativnega, da nujno vodi v zanikanje Boga, v ateizem. Tudi sekularizirani svet in sekularizirani človek moreta priznavati in dejansko priznavata Boga, v katerem ima vse svoje počelo in svoj končni smoter.<sup>20</sup>

Zaradi jasnosti omenimo še nekatere pojme (izraze), ki jih uporabljamo v bolj ali manj tesni zvezi s sekularizacijo, vendar jih z njo ne moremo enačiti. **Sekularizem** (Säkularismus, secolarismo) pomeni neko ideologijo, ki pojmuje svet brez vsake povezanosti z Bogom, in sicer v teoriji in v praksi.<sup>21</sup> Sekularizem je izrečno zanikanje Boga in njegovega vpliva na svet, čeprav se v sedanjem svetu mnogokrat kaže bolj v povzdigovanju človeka kakor pa v zanikanju Boga. Koncil omenja, da »nekateri tako povzdigujejo človeka, da postane vera v Boga kakor izvotljena; kakor se zdi, so bolj nagnjeni k poudarjanju človeka kakor pa k tajitvi Boga« (CS 19, 2).<sup>22</sup> S sekularizmom se enači pojem **laicizem**, ki ga zlasti omenja Pij XII. v svojih okrožnicah.<sup>23</sup> Tudi pojma **desakralizacija** ne smemo isto-vetiti s sekularizacijo. Desakralizacija je pojav, ki »nasprotuje odbiranju ali razglašanju nečesa za sveto, posvečeno ali nedotakljivo, jemlje nečemu pomen posvečenega, svetega, zavrača epifanijo svetega in božanskega v svetu ali samo dualistično pojmovanje svetega«.<sup>24</sup> Tudi desakralizacija more prav tako kot sekularizacija imeti pozitivno vsebino, če namreč gre za upravičeno negacijo sakralnega značaja stvarjem, ljudem ali pojavom, ki jim ta značaj ne pripada; more pa biti tudi negativni proces, če odreka sakralni značaj tedaj, ko je ta zahteva upravičena.

<sup>19</sup> Prim. K. Rahner, n. d., 8—9; J. Fuček, U sekulariziranom svijetu, v: Obnovljeni Život 27 (1972) V, 470; H. Boelaars, n. d., 227.

<sup>20</sup> Prim. B. Häring, n. d., 26 sl.

<sup>21</sup> Prim. H. Boelaars, n. d., 225; B. Häring, n. d., 28 sl.; K. Rahner, n. d., 7—8.

<sup>22</sup> B. Häring, prav tam.

<sup>23</sup> H. Boelaars, n. d., 225, opomba 12.

<sup>24</sup> Prim. V. Grmič, Kristjan pred pojavom desakralizacije, v: Znamenje 2 (1972) I, 25.

## II. SEKULARIZACIJA V ZGODOVINSKI PERSPEKTIVI

Bežen pogled v zgodovino nima namena dati kakorkoli izčrpnega prikaza razvoja sekularizacije v minulih tisočletjih in stoletjih, pač pa hoče pokazati, da je sekularizacija pojav, ki je na nek način stalno prisoten v zgodovini človeštva.

### A. Sveto pismo

B. Häring ugotavlja, da je mogoče govoriti o sekularizaciji tudi v sv. pismu.<sup>25</sup> Na nešteti mestih se v sv. pismu srečujemo z zahtevo, ki jo postavlja sam Bog: le On je Bog, Stvarnik in Gospodar vsega, samo On je svet in smo mu dolžni izkazovati čiščenje; človek in stvarstvo pa sta od Boga popolnoma odvisna.<sup>26</sup> Zato ne obstajajo drugi bogovi, bitja, osebe ali stvari, katerim bi človek smel izkazovati božje čiščenje. V stvarstvu tudi ni nikakršnega dualizma, kajti vse je izšlo iz božjih rok in je zato 'dobro'.<sup>27</sup> Za poganske narode so npr. nebeška telesa, sonce, luna in zvezde, nekaj božanskega. Verovali so, da je od njih odvisna človekova usoda, sreča ali nesreča. Za svetopisemskega pisatelja pa so vsa nebesna telesa delo vsemogočne božje roke, pripadajo naravnemu redu, zgodovino in usodo človeštva pa vodi Bog. Še več: tudi človek je poklican k sodelovanju in preoblikovanju stvarstva, saj je božji namestnik in božji sodelavec.<sup>28</sup> Stvarstvo, ki človeka obdaja, ni božanstvo, kateremu bi človek moral biti pokoren. Nasprotno, človek je nad stvarstvom, ker je po svoji bogopodobnosti deležen božjega življenja in gospostva nad stvarmi. Izraelski narod, ki je imel v svoji sosesčini poganske narode, pri katerih je bil močno v ospredju animizem in panteizem, je bil v stalni nevarnosti, da bi podlegel poganskim vplivom, in jim je dejansko tudi mnogokrat podlegel. Bog sam je z razodetjem posegel v zgodovino svojega naroda in jim priobčil, kaj je božji načrt s človekom in stvarstvom. Vendar pa resnica, da stvari, osebe in bitja niso nekaj božanskega in jim zato ne gre dajati božje čiščenje, še ne pomeni, da so 'profane', da so torej brez vsakršne povezanosti in odnosa do Boga. Tudi v njih se izraža epifanija Boga, njegove vsemogočne ustvarjalne moči in dobrote. Vse je ustvarjeno dobro in dobrot ohrani, če človek zna tako uporabljati in ohranjati tisti odnos, ki je v skladu z božjim načrtom.<sup>29</sup> Sekularizacija — lahko bi jo v tem primeru pojmovali kot »desakralizacijo«<sup>30</sup> — je torej v zanikanju sakralnega značaja osebam, bitjem in stvarem, pojavom in dogodkom, ki jim sakralni značaj ne pripada.

Kristusov nastop pred Judi v marsičem sekularizira (ali 'desakralizira') njihovo zgrešeno in zlagano gledanje na Boga, na božje kraljestvo in na

<sup>25</sup> Prim. n. d., 15—18; Isti, *Il peccato in un' epoca di secolarizzazione*, (ad uso degli alunni), Roma (Academia Alfonsiana 1972/73), 15 sl.; G. T. Montague, *Teologia biblica del secolare*, Assisi 1971.

<sup>26</sup> Prim. 2 Mojz 20, 1—21.

<sup>27</sup> Prim. 1 Mojz 1, 1—31.

<sup>28</sup> Prim. G. T. Montague, n. d., 26—27; 1 Mojz 1, 26—28; 2, 15.

<sup>29</sup> Prim. B. Häring, *Etica cristiana in un' epoca di secolarizzazione*, 16; G. T. Montague, n. d., 27.

<sup>30</sup> B. Häring, n. d., 16, 18.

njegov prihod, na resnice in moralne zapovedi. Kristus ‚demitizira‘ napačno pričakovanje politične moči božjega kraljestva, kajti njegovo »kraljestvo ni od tega sveta« (Jan 18, 36) in vendar je že v ljudeh, ki verujejo njegovi besedi. Prav tako ‚desakralizira‘ številne moralne zapovedi, ki ne izražajo dolžnega odnosa do Boga in človeka, ampak so izraz farizejske pretirane natančnosti, izraz gole črke in zlaganosti. Sobota in sobotni počitek sta zaradi človeka in ne človek zaradi sobote (prim. Mr 2, 27; Mt 12, 1—8); ne obstajajo čiste in nečiste jedi, kajti čistost prihaja iz človekovega srca (prim. Mt 15, 1—20); Bog sprejema le tisto daritev, po kateri se izraža iskrena ljubezen do Njega in bližnjega, ne pa morda zlagano pobožnost, kajti pravo češčenje Boga je v tem, da stvari uporabljamo v bratskem duhu, duhu ljubezni in pravičnosti (prim. Mt 15, 3—9). ‚Desakralizirana‘ je tudi poslednja sodba, kjer ne bodo veljali kriteriji, ki si jih v svoji napačni pobožnosti postavlja človek sam, ampak božji kriteriji: ljubezen do Boga in bližnjega, ki se je kazala v vsakdanjem življenju (prim. Mt 25, 31—46).<sup>31</sup>

Tudi prva Cerkev ni bila prosta skušnjave, da bi v posameznih primerih napačno pojmovala človekov odnos do sveta, stvari in ljudi. Apostol Pavel ‚desakralizira‘ tradicionalno delitev jedi na čiste in nečiste (prim. 1 Kor 8); odslej nima več veljave obreza ali neobreza, »ampak vera, ki deluje po ljubezni« (Gal 5 ,6). Zlasti pa apostol Pavel poudarja, da je tudi stvarstvo skupaj s človekom usmerjeno in določeno za povečanje, ker pričakuje odrešenja (prim. Rimlj 8, 18—25). Vse stvarstvo je v nekem oziru profano in hkrati sakralno: profano, ker ni božanstvo, sakralno, ker nosi v sebi neodtujljive prvine božjega, saj je izšlo iz božjih rok, je epifanija Boga samega, v Bogu bo tudi doseglo svojo dovršitev.<sup>32</sup>

V božjem načrtu ima vse, človek in stvari, svoje mesto in svojo vrednost. »Človek sam in vse ustvarjene stvari so za človeka dar in sporočilo božje ljubezni, zato so hkrati klic k hvalnici in pričevanju glede iste ljubezni, v kateri imajo svoj začetek. To notranje dostojanstvo človeku prepoveduje, da bi iz sebe ali iz katere koli svetne stvarnosti naredil idol ali tabù; s tem bi uničil lastno dostojanstvo in svobodo.«<sup>33</sup> Takšno gledanje človeku daje sposobnost, da zna pravilno vrednotiti vsako stvar, jo uporablja še z večjim čutom odgovornosti in je ne profanira (desakralizira) z egoistično rabo, ampak, upoštevajoč notranje zakonitosti stvari in njeno naravno dobroto, uporablja sebi in drugim v prid.

## B. Povezanost Cerkve s svetnimi institucijami

Cerkev prvih treh stoletij je bila zaradi zunanjih okoliščin — predvsem zaradi preganjanja, življenja v odmaknjenosti in ozadju družbenega dogajanja, bila je brez pravic in brez kakršne koli zunanje moči ali ugleda — obvarovana napačnega pojmovanja svojega poslanstva, čeprav je bila na

<sup>31</sup> Prim. B. Häring, n. d., 17; V. Grmič, Kristjan pred pojavom desakralizacije, v: Znamenje 2 (1972) I, 29.

<sup>32</sup> Prim. G. T. Montague, n. d., 70 sl.

<sup>33</sup> B. Häring, n. d., 16.

znotraj preizkušena s številnimi napačnimi interpretacijami verskih resnic.<sup>34</sup>

Prostost in svoboda, ki jo je Cerkev dobila v začetku 4. stoletja, se je kazala tudi v obliki številnih privilegijev, ki jih je država nudila Cerkvi. Povezanost med obema institucijama, državno in cerkveno, se je vedno bolj utrjevala. Ko se je ogromno rimsko cesarstvo najprej razdelilo v dve državi in ko je zahodno cesarstvo razpadlo, je Cerkev dobila še večjo moč, postala je nosilka in ohranjevalka ne samo vere, ampak tudi antične dediščine, kulture in vse tedanje civilizacije. Narodi, ki so iz različnih smeri prihajali v osrčje tedanjega evropskega teritorija, so od Cerkve prejeli vero in kulturo. Sčasoma pridejo skoraj vsa torišča življenja pod vpliv Cerkve: šolstvo, znanost, kultura, umetnost, politika, gospodarstvo, socialna dejavnost ipd. V tej povezanosti med svetnim in svetim, so vse svetne vede le »ancillae theologiae« in kmalu ni moč vedeti, kje so meje posameznih področij. Tudi mišljenje izgubi svojo samostojnost, kajti vse je prežeto z mislijo, ki jo narekuje versko prepričanje. V tej duhovni atmosferi človek ne more biti drugo kot kristjan in če to noče biti, imata obe instituciji, svetna in cerkvena, različna sredstva prisile ali socialne izolacije ter učinkovitega prepričevanja.<sup>35</sup>

Razumljivo je tedaj, da so se v raznih dobah oglašali posamezniki ali skupnosti proti sredstvom kakršnekoli prisile, duhovne ali politične, proti paternalizmu in tutorstvu Cerkve. Začetki segajo že v srednji vek, zlasti so izraziti v dobi humanizma in renesanse ter protestantizma, kasneje pa v dobi iluminizma, racionalizma in marksizma ter znanstvenotehnične revolucije zadnjih desetletij. V tej situaciji se sekularizacija javlja prvenstveno kot **negacija** in ne kot **creatio pura**, kajti njeno prvo dejanje je v tem, da zanika sakralnost življenja in možnost krščansko organiziranega življenja.<sup>36</sup> Človek opušča tradicijo, ki ga spominja in povezuje z življenjem in načinom življenja, ki ga ne more sprejeti. Odslej se ne sprašuje, kaj pravi vera, ampak se oslanja na spoznanja svojega razuma ter na dosežke pozitivnih znanosti, ki z opazovanjem in eksperimentiranjem nudijo povsem drugačna izhodišča za življenje, kot pa jih je doslej dajala vera. Tudi se več ne sklicuje na avtoriteto ali dogmo, marveč z razumom išče potrditve ali ugotovitve dejanskega stanja o stvareh, ki so predmet razumskega raziskovanja. Tako se proces sekularizacije poleg odstopanja od norm in gledišč, ki jih je doslej dajala Cerkev, kaže tudi v kritičnem odnosu do dosedanjega načina mišljenja, sprejemanja, iskanja in ureditve celotnega življenja. Zaradi tega se sekularizacija javlja kot proces, ki je v svojih postavkah obrnjen najprej v kritično presojanje dosedanjega, nato pa tudi v bodočnost, kolikor hoče vse življenje organizirati na drugačnih temeljih, kot so bili doslej veljavni.<sup>37</sup>

Proces sekularizacije, ki smo mu danes priča, ima sicer svojo zibelko v Evropi, vendar je danes z isto intenzivnostjo prisoten tudi v Severni

<sup>34</sup> Prim. V. Grmič, Mali teološki slovar, Celje 1973, gesla: arianizem, doketizem, dualizem, maniheizem in origenezem.

<sup>35</sup> Prim. C. Duquoc, n. d., 21 sl.

<sup>36</sup> Prav tam, 27.

<sup>37</sup> Prav tam, 22—23, 27.



Ameriki, drugje pa se bolj ali manj čuti njegova prisotnost. Ugotoviti je mogoče, da danes ni več ne teritorialnih ne socio-kulturnih rezervatov, kjer sekularizacija ne bi bila prisotna, čeprav je ponekod šele v začetkih (npr. v nekaterih afriških državah). Nekdaj je sekularizacija najprej zajela odnose med družbama, svetno in cerkveno, danes pa začenja svoj proces zlasti v odnosu do tradicije. Spremembe v načinu življenja in mišljenja, dela in zaposlitve, odnosov in družbenega življenja, stalne migracije in mešanje prebivalstva, vse to v človeku trga vezi s tradicionalnim načinom življenja. Življenje samo demitizira nekdanje vrednote in temu se pridruži še človekovo zavestno teženje po osebni doraslosti, svobodi in avtonomnosti ter čim večjemu znanstvenemu in tehničnemu napredku. Z zavračanjem tradicije pa se človek oddaljuje tudi od tradicionalne vernosti, bodisi da je bila dobra bodisi pomanjkljiva, pa tudi od Cerkve, ki je ne samo varuhinja vrednot, ki jih je vsekakor treba ohraniti, ampak marsikdaj v praksi tudi varuhinja oblik, pozunanjene tradicije. Ker nove oblike niso takoj pripravljene, se je treba šele lotiti zahtevanega dela in iskanja.<sup>38</sup>

Potrebno je omeniti, da je proces sekularizacije vsaj v nekaterih primerih privedel tudi do ateizma. Le-tega je mogoče zaslediti povsod: v državah z različnimi političnimi sistemi, v industrializirani in v manj razviti družbi, v družbi, ki je še močno povezana s tradicijo ali v družbi, kjer so te vezi skoraj popolnoma prenehale. Vsekakor ni mogoče trditi, da je sekularizacija glavni vzrok za ateizem, čeprav je tudi proces sekularizacije k temu prispeval svoj delež.<sup>39</sup>

Priznati je treba, da so cerkveni ljudje nekoliko pozno spoznali upravičenost mnogih zahtev, ki jih je prinesla sekularizacija. Prav zaradi tega je proces sekularizacije mnogokrat imel ali še ima radikalnejše oblike, npr. ateizem. Cerkev priznava, da so vzroki za nekatere negativne pojave tudi na njeni strani, kolikor pač ni znala pravočasno prisluhniti času, v katerem je živela, in znamenjem tistega časa. Prav tako je tudi življenje kristjanov na splošno v marsičem krivo, da so se mnogi odtujili Cerkvi in Bogu. Znanstveno-tehnična civilizacija z vsemi spremljajočimi procesi pa je sprožila — ne sama po sebi, pač pa zaradi človekovega napačnega ravnanja in interpretacije novonastajajočih procesov — odpad od Cerkve in Boga ter človeka podprla v zgrešeni veri v vsemogočnost človekovega razuma in njegovih sposobnosti ter v popolno človekovo avtonomijo.<sup>40</sup> Koncilski dokumenti sicer nikjer izrečno ne omenjajo besede sekularizacija, vendar na številnih mestih opisujejo in razglabljujejo o tem vprašanju.<sup>41</sup>

### III. POZITIVNE IN NEGATIVNE POSLEDICE SEKULARIZACIJE

Dejstvo je, da se je Cerkvev na zadnjem koncilu prvič v svoji dvatisočletni zgodovini začela ukvarjati z nekaterimi vprašanji. Predvsem tu mislimo na tako imenovane zemeljske realnosti, kot so npr. delo, kultura,

<sup>38</sup> Prim. B. Häring, n. d., 18 sl.; C. Duquoc, n. d., 27.

<sup>39</sup> Prim. B. Häring, n. d., 26; prim. tudi pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu, 19.

<sup>40</sup> CS 7, 19—21, 33 sl.

<sup>41</sup> Prim. H. Boelaars, n. d., 226; CS 5, 10, 53, 57.



razvoj, politika, ekonomija ipd. ter njihova avtonomija. Isto velja za vprašanja, ki zadevajo (krščansko) antropologijo: gledanje na človeka, vrednotenje njegovega dostojanstva, poklicanosti, dela, avtonomije njegove osebnosti ipd. Gre za vprašanja in vrednote, ki jih je Cerkev vedno globlje spoznavala bodisi na temelju lastnega razmišljanja in iskanja, bodisi da je to narekoval zgodovinski razvoj misli in odnosov v svetu. V spoznavanju teh vrednot je tudi sekularizacija prispevala svoj delež in sicer s tem, da je s kritičnim očesom tehtala doslej veljavne norme in odnose, jih očiščevala napačnih gledišč bodisi v osebnem bodisi v družbenem življenju. Vendar ne moremo in ne smemo prezreti tudi negativnih posledic, ki spremljajo sicer upravičen proces sekularizacije v sedanjem svetu.

#### A. Dostojanstvo in avtonomija človeške osebe

K. Rahner trdi, da je v zgodovini Cerkve prevladoval tako imenovani integralizem, ki se je izražal bodisi v odnosu do posameznika bodisi do družbe. Integralizem, kakor ga pojmuje K. Rahner, je tisto teoretično in praktično prepričanje in delovanje, ki meni, da je mogoče uspešno urediti življenje le upoštevajoč principe, ki jih Cerkev oznanja in varuje. Zato je sekularizacija, ki hoče omogočiti avtonomijo človeka, njegovega mišljenja in dela ter avtonomijo zemeljskih realnosti nekaj povsem legitimnega, zakonitega in potrebnega.<sup>42</sup>

Tako svetna družba kakor tudi Cerkev se danes trudita, da bi iz življenja odstranile vsakršno obliko integralizma, ki pomeni zanikanje človekovih osebnih pravic, njegovega dostojanstva, svobode in avtonomnosti. Priznati je treba, da še vedno obstajajo — zlasti v svetni družbi — različni načini duhovnega in vsakršnega integralizma, ki pomeni manipuliranje s človekom.<sup>43</sup> Napake, ki sta jih v preteklosti storili obe družbi, svetna in cerkvena, so še bolj podžigale napore za vsakršno osvoboditev in avtonomnost, za sekularizacijo odnosov. Vse do zadnjih stoletij je vsaj v evropskih deželah idejni ali verski pluralizem skoraj nemogoč, kajti gledanje na življenjska vprašanja in njih rešitev oblikuje Cerkev, ki daje in interpretira etične principe ter vrednoti posamezna dogajanja, zlasti na področju znanosti, kolikor so ali niso v skladu z obstoječimi verskimi resnicami.<sup>44</sup>

Cerkev na zadnjem koncilu povzema svoja razmišljanja, ki temelje na razodetju, in pravi: da je človek ustvarjen po božji podobi, kot enota duha in telesa; da je obdarjen z razumom in svobodno voljo; da je njegov najvišji cilj in poslednji smoter poklicanost k združenju z Bogom, kar delno dosega že v tem življenju, v polnosti pa se bo uresničilo šele v večnosti; da je za svoje življenje in delovanje odgovoren pred lastno vestjo, družbo in Bogom; da je dolžan poslušati glas svoje vesti, po kateri se oglašča Bog.<sup>45</sup> Sodobna družba priznava, da nima nihče — ne Cerkev ne

<sup>42</sup> Prim. K. Rahner, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Roma 1969, 15—17.

<sup>43</sup> Prim. R. Valenčič, 4. narodni kongres italijanskih moralistov (poročilo), v: *Bogoslovni vestnik* 32 (1972) IV, 185—186.

<sup>44</sup> Prim. K. Rahner, n. d., 18 sl.; I. Fuček, n. d., 472.

<sup>45</sup> Prim CS, zlasti 1. poglavje, 11—12.

država ne katerakoli skupnost — pravice siliti človeka h kakršnemukoli prepričanju (npr. verskemu, svetovnonazorskemu, političnemu ipd.). Nasprotno, vsaka družba naj človeku omogoči in zagotovi svobodo prepričanja in odločanja, ki je v skladu s človekovim spoznanjem. Svetna družba naj zlasti ustvarja tiste zunanje pogoje, da bo človek prost vsakršne zunanje ali notranje prisile. Cerkev pa naj zlasti ustvarja duhovno ozračje, da bodo ljudje z vso iskrenostjo iskali resnico, se je oklepali in poglobljali svoja spoznanja. Cerkev priznava, da je možno tudi drugačno prepričanje, versko ali celo ateistično, ki je sad človekovega spoznanja in zato nima nihče od zunaj pravice posegati na to področje. Vendar to ne pomeni subjektivizacije resnice ali življenja sploh, kajti vsakdo je poklican k nadaljnjemu iskanju in globljemu spoznanju resnice. Ateiste pa Cerkev »vabi, da z odprtim srcem premislijo Kristusov evangelij« (CS 21. 6).

Hkrati z naraščajočo zavestjo o lastnem dostojanstvu in svobodi je današnji sekularizirani človek bolj dojel tudi svojo odgovornost. Skličujoč se na svojo doraslost in zrelost hoče človek biti prost vsakega zunanjega tutorstva, hkrati pa hoče svojo odgovornost pokazati v odnosu do sveta, družbe in lastnega življenja. Zato ne sprejema ‚slepe pokorščine‘, ampak hoče stvari in naloge dojeti ter jih izpolniti s čutom odgovornosti. Naraščajoča zavest odgovornosti se zlasti čuti v človekovem odnosu do sveta, kajti vedno bolj prihaja do spoznanja, da je sam tvorec napredka, zgodovine. Poraja se tako novi humanizem, kakor ga imenuje pastoralna konstitucija, »v katerem človeka opredeljujemo predvsem po njegovi odgovornosti nasproti bratom in nasproti zgodovini« (CS 55). Spoznanje lastnih moči, ki prihajajo do izraza zlasti na znanstvenem in tehničnem področju, je dalo človeku slutiti, da more in mora storiti veliko več, kot je doslej storil, da mu sedanji razvoj ponuja neštete nove rešitve, da ga sedanji čas dobesedno izziva k nadaljnjemu iskanju in delu. Hkrati pa se današnji človek zaveda tudi svoje omejenosti in nesposobnosti pri reševanju velikih svetovnih vprašanj: ohranitev miru med narodi, umiranje zaradi lakote in bolezni, civilizacijska in kulturna zaostalost, različni načini manipuliranja s človekom, urejanje rojstev, porušeno ravnovesje v naravi ipd.

Poudarjanje dostojanstva in vrednosti človekove osebe, svobode in avtonomije, zrelosti in odgovornosti je pripomoglo tudi k temu, da je laikat dobil v Cerkvi svoje mesto bodisi sklicujoč se na popolnejša teološka gledanja, ki jih je Cerkev spoznala na zadnjem koncilu,<sup>46</sup> bodisi ob zahtevi po večjem priznanju vloge, svobode in avtonomije ter odgovornosti, ki jo imajo laiki v Cerkvi in v svetu. V tem primeru moremo govoriti ne samo o sekularizaciji sveta in Cerkve, ampak tudi o deklerikalizaciji Cerkve in njenih služb. Prvenstveno naj Cerkev ne opravlja služb, ki jih je v zgodovini mnogokrat vršila, a ne spadajo v njeno domeno in poslanstvo (npr. svetna oblast, skrb za napredek, znanost ipd.), svojim članom pa je znotraj lastnega življenja in udejstvovanja dolžna dati tisto mesto, ki

<sup>46</sup> Koncil zlasti v nekaterih dokumentih govori o laikatu, tako npr. v dogmatski konstituciji o Cerkvi (30—38), v odloku o laškem apostolatu, v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (40—45).

jim po božjem načrtu pripada.<sup>47</sup> Upošteevajoč zrelost, odgovornost in avtonomijo laikov v svetnih dejavnostih, vodstvo Cerkve priznava, da samo ne more dati takojšnjega in zadovoljivega odgovora na mnoga vprašanja sedanjega sveta, zato naj laiki sami, »razsvetljeni s krščansko modrostjo in skrbno pozorni na nauk cerkvenega učiteljstva . . . sprejmejo nase delež odgovornosti« (CS 43, 3). Dolžnost laikov je, da sami iščejo, preizkušajo in tehtajo odgovore na različna vprašanja sedanjega sveta, pri tem pa imajo pred očmi zakonitosti stvari samih ter nauk evangelija.

V sedanjem pluralističnem svetu je edina možna pot za sožitje med posamezniki in narodi spoštovanje človekovega dostojanstva, svobode in avtonomnosti, njegovega prepričanja in vesti. Samo takšni odnosi ustvarjajo potrebno ozračje za iskren in ploden dialog znotraj Cerkve, med ljudmi različnih veroizpovedi in svetovnonazorskih prepričanj. Samo na ta način je med ljudmi omogočeno pretakanje vrednot: kulturnih, zgodovinskih, narodnih, religioznih, osebnih in socialnih. V vseh teh primerih integralizem odstopa mesto zdravemu pluralizmu, nestrpnost strpnosti in razumevanju, ozkost in zaverovanost v enostranske poglede potrebni širini in razgledanosti.

Vendar ni mogoče prezreti dejstva, da ima sicer upravičeno poudarjanje dostojanstva in avtonomije človekove osebe v številnih primerih tudi negativne posledice ali zaide celo v skrajnosti. Pojav pluralizma je sicer razširil človekovo obzorje ter ustvaril nove poglede in odnose. Toda zaradi naraščanja najrazličnejših mnenj, pogledov, prepričanj in stališč, ki si marsikdaj popolnoma nasprotujejo, je današnji človek zašel v relativizem in indiferentizem tako glede verskih kot tudi moralnih resnic. V takšnem notranjem razpoloženju ne samo da ne zna presoditi, kaj je resnica in kaj laž, ampak si niti ne prizadeva, da bi resnico iskal in jo spoznal. Tako se človek odtuja sebi in najbolj osebnim težanjem vsakega človeka — iskanju resnice, hkrati pa se odtuja tudi sočloveku, saj v njem odmirajo tista težnja, ki ga morajo močno povezovati in približevati sočloveku. Sklicujoč se na osebno svobodo in prepričanje zagovarja najbolj subjektivistična gledišča, ki jih z objektivnega stališča nikakor ni mogoče sprejeti. Tako se med ljudmi ustvarjajo napetosti bodisi v manjšem bodisi v svetovnem merilu. Ko zagovarja in brani osebno svobodo in prepričanje, pogosto drugim vsiljuje svoje nazore in jim ne dovoljuje svobodnega iskanja.<sup>48</sup>

Omeniti je treba še eno izmed negativnih posledic napačnega poudarjanja človekove svobode in avtonomnosti. Gre namreč za tisto obliko ateizma, ki nima sicer prvenstveno namena tajiti Boga, ampak predvsem povzdigniti človeka. Koncil omenja, da »nekateri tako povzdigujejo človeka, da postane vera v Boga kakor izvotljena; kakor se zdi, so bolj nagnjeni k poudarjanju človeka kakor pa k tajitvi Boga« (CS 19, 2). Mnogim se zdi, da je priznanje Boga za človeka nekakšna alienacija, odtujitev samemu sebi, dostojanstvu in avtonomnosti, prav tako pa tudi nalogam, ki

<sup>47</sup> Prim. B. Häring, n. d., 20 sl.

<sup>48</sup> O vprašanju vesti, svobode, zakona . . . prim. A. Sustar-B. Häring, *L'educazione della coscienza oggi*, Roma 1969; F. Böckle, *Legge e coscienza*, Brescia 1969; CS 16—17.

jih življenje terja od človeka. Čeprav sekularizacija po svoji naravi ni areligiozna, še manj antireligiozna, vendar je areligiozna po svoji usmerjenosti.<sup>49</sup> V svoji začetni obliki izrečno ne zanika Boga, tudi ne zanika nadnaravne komponente človekovega bivanja in delovanja. V svoji ekstremni obliki pa tako poudarja avtonomnost človeka in sveta, kakor da nimata nikakršnega odnosa z Bogom in nadnaravnim svetom.

Kot vsaka človeška in zemeljska stvarnost se tudi sekularizacija kaže v svoji ambivalentnosti: kot nekaj upravičenega, nujnega in celo dobrega, hkrati pa kot sredstvo in način odtujitve človeka in sveta lastnim zakonitostim, težnjem in končnemu smotru. Človeštvo mora tako biti v stalnem naporu, kako najti pravičen pogled in odnos do zemeljskih stvarnosti.

## B. Avtonomija zemeljskih stvarnosti

Hkrati z naraščajočim uveljavljanjem dostojanstva in avtonomije človekove osebe se uveljavlja tudi avtonomija sveta, vseh zemeljskih stvarnosti (kulture, politike, umetnosti, znanosti, gospodarstva, dela, prostega časa, zasebnega in družbenega življenja, socialnih in drugih dejavnosti ipd.). Skozi dolga desetletja zemeljske stvarnosti niso bile avtonomne v tisti meri, ki jim po naravnem zakonu oziroma božjem načrtu pripada. Zemeljske stvarnosti so vrednotili predvsem pod vidikom, koliko so ali niso v službi religije, jo s svojim delom podpirajo in potrjujejo. Ker je bila Cerkev dolgo časa nosilka nekdanjega materialnega in duhovnega napredka, je imela monopol nad najrazličnejšimi torišči človekovega življenja in dejavnosti. Prevladovala je tendenca, naj se profano, svetno vtopi v svetem.<sup>50</sup> Ker so svetne vede le »ancillae theologiae«, je njihova dejavnost in napredek v službi teologije. Tako moremo razumeti nasprotovanja proti odkritjem G. Galileia, ki niso bila v skladu s tedanjimi stališči, kot jih je razlagala teologija.

Poleg tega se zemeljske stvarnosti vrednotijo predvsem pod moralnim vidikom, ozirajoč se na pozitivne ali negativne posledice posamezne človekove dejavnosti, ne pa pod ontološkim vidikom, ki mora biti prvi kriterij pri vrednotenju vsake dejavnosti. Zgolj moralistično gledanje na zemeljske stvarnosti je bilo prisotno celo med nekaterimi očeti 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ki so trdili, da ves napredek sedanjega sveta, zlasti na znanstveno-tehničnem področju, nima nobene ontološke vrednosti, ampak le moralno, kolikor se človek po njem posvečuje. Koncil nasprotno trdi, da zgolj 'dober namen' (intencionalnost) za človekovo dejavnost ni dovolj. Potrebno je najprej poznati božji načrt, upoštevati je treba zakonitosti, ki jih je Bog položil v svet, da bodo dejanja ne samo **dobro**, ampak tudi **pravilno** narejena. Človekova dolžnost je, da najprej premisli, ali je neko dejanje samo v sebi dobro (ontološki vidik), šele pozneje dejanje opravi z odgovornostjo in pravim namenom (moralni vidik) upoštevajoč naravne zakone posameznih stvari ali dejanj.<sup>51</sup> Ontološki vidik po-

<sup>49</sup> Tako I. Fuček, n. d., 474.

<sup>50</sup> Prav tam, 471.

<sup>51</sup> Prim. R. Valenčič, L'uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II., (tesi per la laurea, rokopis), Roma 1968, 96 sl.



maga človeku odkrivati stvarni, objektivni red, kaj so stvari same v sebi, kateri so zakoni, ki jih je Stvarnik vanje položil. Človekova naloga je, da svet spopolnjuje in si ga podvrže.<sup>52</sup> Ko govorimo o avtonomiji zemeljskih stvarnosti, hočemo poudariti tiste objektivne vrednote in zakonitosti, ki jih pri svoji dejavnosti človek mora upoštevati, če hoče izpolniti božji načrt s človekom in materialnim svetom.

Zemeljske stvarnosti postajajo vedno bolj predmet teoloških razmišljanj in številni teologi se ukvarjajo s tako imenovano teologijo zemeljskih stvarnosti,<sup>53</sup> ki se je tudi na zadnjem koncilu močno uveljavila.<sup>54</sup> Teologija zemeljskih stvarnosti v mnogočem podpira in zagovarja sekularizacijo, vendar le v njeni primarni obliki, kolikor hoče človeku in svetu omogočiti svobodo in avtonomnost, ne pa v njeni ekstremni obliki, ki Boga zanika ali ravna, kot da Boga ni (ateizem, teologija mrtvega Boga).<sup>55</sup>

Koncil se je zlasti v pastoralni konstituciji nekoliko več pomudil pri vprašanju avtonomije zemeljskih stvarnosti. Pravi: »Če pod avtonomijo zemeljskih stvarnosti razumemo dejstvo, da imajo stvari in družbe same samostojne zakone in samostojne vrednote, ki jih mora človek postopoma odkriti, uporabiti in urediti, potem gre za upravičeno zahtevo, ki ni le zahteva ljudi našega časa, ampak je tudi v skladu z voljo Stvarnika. Saj prejmejo vse reči prav zato, ker so ustvarjene, samostojno trdnost, resnico, dobroto, imajo svoje samostojne zakone in samostojen red: vse to mora človek spoštovati s tem, da priznava samostojne metode posameznih znanosti in umetnosti. Zato metodično raziskovanje na katerem koli znanstvenem področju, če se vrši na resnično znanstven način in v skladu s pravili npravnosti, nikdar ne bo v resnici nasprotovalo veri; saj svetne stvarnosti in stvarnosti vere izvirajo od istega Boga. Še več, kdor si ponižno in vztrajno prizadeva, da bi prodrl v skrivnosti stvarnosti, ga Bog, ki vse stvari vzdržuje v bivanju in napravlja, da so to, kar so, tako rekoč vodi za roko, čeprav se človek tega ne zaveda« (CS 36, 2). Zato Cerkev ne samo priznava upravičeno avtonomijo zemeljskih stvarnosti, temveč daje svojim članom popolno svobodo za znanstveno delo in raziskovanje, celo

<sup>52</sup> 1 Mojz 1, 26—28; 2, 15.

<sup>53</sup> Navajam le nekatere avtorje in njihova dela: M. D. Chenu, *Spiritualité du travail*, Liège 1947; Isti, *Pour une théologie du travail*, Paris 1955; J. David, *Theologie der irdischen Wirklichkeiten*, v: *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1958, 549—567; Guzzetti G. B., *Problemi religiosi del lavoro*, v: *Scuola Cattolica* 77 (1949) 3—16; P. Pavan, *L'ordine sociale*, Torino 1953; H. Rondet, *Éléments pour une théologie du travail*, v: *NRTh* 77 (1955) 27—48, 123—143; G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, I—II, Bruges 1946, 1949; K. V. Truhlar, *Labor christianus. Initiatio in Theologiam spiritualem systematicam de labore*, Romae—Friburgi—Barcionane 1961; S. Wy-szynski, *L'esprit du travail*, Paris—Montréal 1960.

<sup>54</sup> Teologija zemeljskih stvarnosti je zlasti obdelana v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu (I. del, 3. poglavje; II. del, 1.—4. poglavje). Prim. R. Valenčič, *L'uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II*, (Excerpta e dissertatione...), Roma 1969; C. Duquoc, n. d., 81 sl.

<sup>55</sup> Prim. H. Boelaars, n. d., 221—243; *Dio è morto? Ateismo e religione di fronte alla realtà odierna*, (IDOC Documenti nuovi 1), Arnoldo Mondadori editore, 1968<sup>4</sup>.



podpira jih, naj svobodno in odgovorno iščejo rešitev na vprašanja, ki zanimajo današnji svet.<sup>56</sup>

Cerkev vedno bolj spoznava poslanstvo, ki ga ima v svetu. Njena naloga ni v tem, da kot nekoč skrbi za napredek znanosti, kulture, političnega in družbenega življenja, čeprav vse omenjene stvarnosti veri niso tuje, pač pa so laiki kot člani svetne družbe poklicani delati za splošni napredek celotnega človeštva in stvarstva. Pri tem delu se držijo zakonitosti, ki so skrite v stvareh samih in jih odkriva znanost, njihovo versko prepričanje pa jim pove, da s tem izpolnjujejo božji načrt, in jih zaradi tega še bolj spodbuja k vestnosti, odgovornosti in zvestobi evangeljskim naročilom.<sup>57</sup> Tako Cerkev postaja vedno bolj svobodna, prosta vseh tistih dejavnosti, katere ji je naložila zgodovina in se more posvetiti le oznanjevanju evangelija. Zato Cerkev ne daje vernikom in drugim ljudem navodil, kateri politični stranki naj pripadajo, katere ekonomske in družbene sisteme naj zagovarjajo, tudi ne daje sodb, katera znanstvena teorija je bolj verjetna, pač pa v duhu evangelija ljudi opozarja, naj bo vsa njihova dejavnost v skladu z naravnimi zakoni posamezne dejavnosti in tako v korist posameznika in skupnosti. Proces sekularizacije hoče torej dati zemeljskim stvarnostim tisto mesto, ki jim po božjem načrtu pripada. Vsakega človeka, posebej še kristjana, ki mu je znana nadnaravna usmerjenost vsega njegovega življenja in dela, pa hoče še bolj obvezati za odgovorno izpolnjevanje nalog, kajti vse njegovo življenje nosi pečat eshatološke usmerjenosti.<sup>58</sup>

Avtonomija zemeljskih stvarnosti pa vendar ne pomeni, da je svet nekaj absolutnega, da sam sebi zadošča in daje smisel svojemu bivanju. Proces sekularizacije je v nekaterih primerih privedel do izrečnega zanikanja Boga, v drugih pa zanika kakršnokoli božje gospodstvo nad svetom. V obeh primerih si človek jemlje absolutno svobodo in avtonomijo tako zase kot tudi za stvarstvo in njegovo rabo. Človeku, ki hoče vsestransko avtonomijo, se zdi, da bi priznanje Boga pomenilo okrnitev osebne svobode, da je Bog njegov tekmeč. Koncil popolnoma zavrača mišljenje,

<sup>56</sup> CS 43; L 2, 7, 11, 25; med vrednotami, ki so danes močno v ospredju in jim človek hoče zagotoviti avtonomnost, naj kot primer navedem le dve: delo in zakon. **Delo** je za človeka dolžnost, veselje, dopolnitev osebe in dopolnitev sveta, je sredstvo pravičnosti in ljubezni med ljudmi, za vernega človeka pa ima tudi eshatološko perspektivo. — **Zakon**, tudi zgolj civilni, je vrednota in ga kot takšnega ljudje sprejemajo. Tudi teologi vedno bolj poudarjajo tako imenovane 'naravne osnove' zakona in družinskega življenja, ki so temelj za nadnaravno (zakramentalno) življenje v zakonu. Zato nima nihče, ne svetna ne cerkvena oblast ali posamezniki pravice razdirati zakon, čeprav samo civilni, saj je lahko zelo uspešno bogatil ljudi, jih zblížal, osrečeval ipd.

<sup>57</sup> »Motijo se tisti, ki spričo dejstva, da nimamo tukaj stalnega mesta, marveč da iščemo prihodnjega, menijo, da zato svoje zemeljske dolžnosti lahko zanemarjajo, in se ne zavedajo, da je po veri sami spolnjevanje teh dolžnosti v skladu s poklicem, v katerega je vsakdo poklican, še bolj stroga obveza. Toda v nič manjši zmoti niso tisti, ki nasprotno mislijo, da se smejo tako vtopiti v zemeljske posle, kakor da bi ti posli ne imeli prav nič opraviti z verskim življenjem, katero po njihovem naziranju obstoji izključno v bogočastnih dejanjih in v spolnjevanju nekaterih нравnih dolžnosti... Kristjan, ki zanemarja svoje zemeljske dolžnosti, zanemarja s tem svoje dolžnosti do bližnjega in celo do Boga samega ter spravlja s tem v nevarnost svoje večno zveličanje« (CS 43, 1).

<sup>58</sup> CS 34, 39.

»kakor da stvari niso odvisne od Boga in kakor da jih človek sme uporabljati brez ozira na njihov odnos do Stvarnika . . . Saj stvar brez Stvarnika izgine v nič . . . Še več, s pozabo na Boga postane celo stvar sama zatemnjena« (CS 36, 3). Pogosto se dogaja, da negaciji Boga in njegove prisotnosti v svetu sledi tudi negacija drugih vrednot, ki so potrebne za rast osebe in skupnosti. Tako proces sekularizacije razjeda ne le verske, ampak tudi splošno človeške vrednote, zlasti moralne.

### C. Religija in morala pred ogledalom kritike

Dosedanja izvajanja so prikazala sekularizacijo kot proces, ki zajema celotno človekovo življenje. Religija in morala pa sta tisti torišči, ki globoko posegata v človeka samega, zato je razumljivo, da proces sekularizacije teh področij ni mogel obiti.

#### 1. Iskanje bolj avtentične religioznosti

Koncil priznava, da je današnji znanstveno-tehnični napredek z ene strani pripomogel k prečiščevanju verovanja, z druge strani pa k zaničanju Boga. V pastoralni konstituciji pravi: »Nove razmere vplivajo končno tudi na samo versko življenje. Ostrejši kritični čut z ene strani očiščuje versko življenje magističnega pojmovanja sveta in še razširjenih ostankov praznoverja ter vedno bolj zahteva od človeka, da se vere oklepa bolj osebno in dejavno; zato mnogi pridejo do bolj živega čuta za Boga. Z druge strani pa vedno številnejše množice praktično odpadajo od vernosti. Tajiti Boga ali vernost ali nič se ne zmeniti zanju — to za razliko od prejšnjih časov ni več nekaj izjemnega ali kak osamljen primer. Danes namreč takšno ravnanje neredko prikazujejo kot zahtevo znanstvenega napredka ali nekakšnega novega humanizma« (CS 7, 3). Ista konstitucija na drugem mestu pravi, »da si človek mnoge dobrine, ki jih je nekoč pričakoval predvsem od višjih sil, danes že preskrbi sam s svojo lastno marljivostjo« (CS 33, 1). Zgodovina pove, da se je človek ob izkustvu lastne nebogljenosti in nemoči pred različnimi naravnimi pojavi zatekal v praznoverje in magijo. Nerazložljivi naravni pojavi so mu bili manifestacija svetega; srečo, zdravje in blagostanje pa si je hotel zagotoviti z magičnimi sredstvi. Znanstveni napredek je človeku omogočil spoznanje zakonitosti, ki veljajo v naravi. Zato religioznost, ki temelji na izkustvu nemoči in nevednosti, izginja.<sup>59</sup>

Poleg tega je proces sekularizacije pri religioznih ljudeh zbudil ostrejši čut za tako imenovane socialne dimenzije krščanstva.<sup>60</sup> Mnogi verni ljudje so namreč zanemarjali dejavnost v svetu ali jo vsaj podcenjevali, saj so bili prepričani, da je razvoj sveta in človeštva za kristjana le neka drugorazredna dejavnost. Dejstvo, da je sekularizacija s svoje strani potrdila to, kar je predmet razodetja, da je človek dolžan podvreči

<sup>59</sup> Prim. C. Floristan-M. Useros, *Teologia dell'azione pastorale*, Roma 1970, 891; R. Valenčič, n. d., 35 sl.; CS 7, 57.

<sup>60</sup> C. Floristan-M. Useros, n. d., 891; G. B. Guzzetti, *Problemi religiosi del lavoro*, v: *Scuola Cattolica* 77 (1949) 3—16; P. Gianola, *Dimensioni teologiche delle realtà sociali*, v: *Enciclopedia sociale*, Alba 1958, 920 sl.

si stvarstvo in mu gospodovati, je vsekakor pozitiven prispevek, da se verni ljudje zavedajo svojih nalog in odgovornosti v svetu. Zato koncil opozarja, da »se motijo tisti, ki spričo dejstva, da nimajo tukaj stalnega bivališča, marveč da iščemo prihodnjega, menijo, da zato svoje zemeljske dolžnosti lahko zanemarjajo, in se ne zavedajo, da je po veri sami spolnjevanje teh dolžnosti v skladu s poklicem, v katerega je vsak poklican, še bolj stroga obveza« (CS 43, 1). V krščanstvu ni dualizma, čeprav življenje mnogih kristjanov kaže neko »razklanost med vero, ki jo izpovedujejo, in njihovim vsakdanjim življenjem« (CS 43, 1).<sup>61</sup>

Končno je sekularizacija tisti proces, ki je skozi vso zgodovino judovstva in krščanstva prečiščeval vero in jo osvobajal raznih subjektivnih primesi in razlag, ki jih je človek vanjo vnašal. Tako posamezni vernik kot tudi Cerkev je poklicana, da nekatere trditve in gledišča ponovno premisli, jih prečisti in svetu posreduje v čim bolj avtentični obliki. Zato so številni ugovori in vprašanja, ki jih sekularizacija postavlja, lahko dobrodošla priložnost za poglobitev in prečiščenje same religioznosti. Lahko rečemo, da tudi sekularizacija podpira napore za pristnost, avtentičnost religioznega prepričanja in življenja, kajti tudi to torišče človekove dejavnosti je podvrženo zmoti in grehu in zato potrebuje odrešenje. V tem pomenu je sekularizacija ‚znamenje časa‘, je neko »providencialno znamenje v zgodovini odrešenja«. <sup>62</sup>

Ob naštevanju pozitivnih posledic pa vendar ni mogoče prezreti tudi nekaterih negativnih posledic sekularizacije za religioznost mnogih ljudi. V prizadevanju za čim čistejšo religioznost se zapostavlja tradicija, ki ima v sebi poleg nekaterih negativnih tudi številne pozitivne prvine. Predvsem daje človeku življenjsko zasidranost in trdnost, je priča bogatega izkustva — tudi religioznega — preteklih rodov in posameznikov, ohranja najrazličnejše vrednote in jih varuje pred muhami enodnevnici, vzgaja mladi rod ipd. Ker ima iste pozitivne prvine tudi religioznost, je razumljivo, da z načrtnim odmiranjem tradicije, kakor jo hoče sekularizacija, odmira tudi religioznost. Zlasti je to vidno tedaj, ko sekularizacija ne zajame samo odnosov med svetno in cerkveno oblastjo, ko se ne zavzema le za upravičeno avtonomnost človeka in njegovih dejavnosti, ampak izrečno zanika Boga in kakršno koli človekovo nadnaravno usmerjenost.

## 2. Kritično preverjanje moralnih norm

Globoke spremembe, ki se vršijo v sedanjem svetu, nujno vplivajo tako na človekovo dojetje in sprejemanje vrednot kot tudi na njegovo zunanje moralno ravnanje. Ni mogoče reči, da hoče biti današnji človek za vsako ceno moralni anarhist, mnoge stvari pa hoče dejansko doseči na drug način kot nekdanj. Nekdanj je potoval peš ali morda s kočijo, danes potuje z vlakom, avionom ali lastnim vozilom. Cilj je isti, toda na drug način potuje do njega.

Ker sekularizirani človek ljubosumno čuva svojo svobodo in avtonomnost v odnosu do družbe, svetne ali cerkvene, ker hoče isto zagotoviti

<sup>61</sup> Prim. C. Floristan-M. Useros, n. d., 891—892; R. Valenčič, n. d., 38.

<sup>62</sup> C. Floristan-M. Useros, n. d., 892.

tudi svetu in svetnim dejavnostim, je povsem razumljivo, da se vsi ti odnosi prenašajo tudi na strogo moralno področje. Z distanciranjem do nekdanjega načina mišljenja in življenja, zlasti buržujškega, je sekularizirani človek zavrgel tudi moralne norme in vrednote tega načina življenja. Postavlja se v nasprotje tistim načinom predstavljanja moralnih norm in vrednot, ki izvirajo zgolj iz moraliziranja, rigorizma in negativne morale, iz tako imenovanega moralnega monopolizma, ki ga B. Häring imenuje 'etični kolonializem';<sup>63</sup> prav tako se upira moralnemu vertikalizmu, ki upošteva le človekov odnos do Boga (molitev, bogoslužje, dober namen ipd.), pozablja pa na horizontalno razsežnost človekove moralnosti (odnos do bližnjega, delo, vsakdanje dolžnosti, socialna pravičnost ipd.). Današnji človek tudi ne more sprejeti tako imenovane religije in morale strahu.

Sekularizacija je najprej zajela sam način sprejemanja moralnih vrednot. Odslej hoče človek vedeti, zakaj je neko dejanje zapovedano oziroma zabranjeno (krepostno oziroma grešno), zato odklanja tabuje, slepo pokorščino ali neutemeljene moralne zahteve. Pričakuje, da so moralne vrednote prikazane kot nekaj razumnega, utemeljenega in zato sprejemljivega. Takšno razpoloženje ima današnji človek do katerekoli družbe in njenih zakonov. To je spoznala tudi Cerkev, ki je na zadnjem koncilu močno poudarila tako imenovano 'odgovorno pokorščino', s katero hoče vzgajati in človeku pomagati, da bo zahteve zakona bolje razumel, jih spoznal in zato izpolnjeval z večjim čutom osebne odgovornosti in zrelosti.<sup>64</sup>

Glede razlage moralnih zakonov je potrebno priznati, da je bila le-ta marsikdaj zelo ozka in prestroga, premalo pa so bili upoštevani subjektivni momenti. Prepričanje, ki je videlo povsod samo greh, je privedlo do 'bagateliziranja' greha, zato so mnogi zavrgli takšno moralo ali pa izgubili pravilno pojmovanje kreposti in greha. Posledica takšne vzgoje (v družini, šoli ali cerkvi) je, da je človek poleg neutemeljenih in nesprejemljivih zahtev zavrgel tudi zapovedi, ki so bile predstavljene v pravilni luči.<sup>65</sup> Znano je, da zlasti mladostnik v dobi dozorevanja in novih spoznanj kmalu zavrže moralo, ki se mu predstavi kot nekaj neživljenjskega, tujega in zgolj racionalnega. Moralist B. Häring pa omenja, da je krščanska interpretacija moralnega zakona sicer pravilna, vendar je preveč filozofska in načelna, pri nekaterih razlagah zgolj ideologija, premalo pa pozna življenje in premalo upošteva dognanja drugih ved, zlasti antropoloških. Tako npr. pravi, da svetna sodišča otroka tudi za velik prestop ne kaznujejo s smrtjo ali s hudo kaznijo, marveč ga skušajo prevzgojiti. Ali ne damo svetu povsem zmaličeno podobo Boga, če trdimo, da bo Bog tega otroka kaznoval z večno kaznijo?<sup>66</sup> Tudi nekatere konkretne razlage cerkvenih zapovedi so se vse preveč zgubljele v raznih podrobnostih in določale, kdaj je mali in kdaj smrtni greh, npr. glede posta, molitve brevirja ipd.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> B. Häring, *Il peccato in un' epoca di secolarizzazione*, Roma 1972/73, 20.

<sup>64</sup> Prim. K. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, Celje 1967, 154—158.

<sup>65</sup> B. Häring, n. d., 38.

<sup>66</sup> Prav tam, 202.

<sup>67</sup> Prav tam, 220 sl.



Rigoristična in neutemeljena mišljenja so marsikaterega človeka odbila tako od moralnega življenja, ki se mu je zdelo pretežno ali nesprejemljivo kakor tudi od vere v Boga. V nekaterih primerih pa so se v posameznih ljudeh ustvarjali konflikti in nepotrebno duševno trpljenje.

Življenje samo je narekovalo tako imenovani moralni pluralizem. Cerkev je sicer poklicana, da ljudi uči in jim razlaga religiozno in moralno vsebino evangelija, vendar tega ne more in ne sme delati v obliki moralnega integralizma. Upoštevati je treba, da se ljudje na različne načine trudijo za spoznanje resnice, čeprav so trenutno še daleč od nje. Božja pedagogija daje v tem pogledu najbolj zanesljive smernice: za spoštovanje človekove svobode in prepričanja, za kategoričnost, s katero kliče človeka, naj resnico išče in se je oklene, za dosledno življenje po spoznani resnici. Moralna obveznost ni zgolj kategorični imperativ, temveč izhaja iz resnice, ki človeka obvezuje k pravilnemu ravnanju. Zato Cerkev vabi vse, ne le ateiste, »da z odprtim srcem premislijo Kristusov evangelij« (CS 21, 6). Prav tako vse opozarja, da »ima človek v svojem srcu od Boga zapisano postavo, in poslušen ji biti, ravno v tem je človekovo dostojanstvo, in po njej bo človek tudi sojen. Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in bližnjega. Zvestoba vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikernih nraavnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe. Čim bolj se uveljavlja prava vest, tem bolj se osebe in skupnosti oddaljujejo od slepe samovoljnosti in si prizadevajo za skladnost z objektivnimi pravili pravnosti« (CS 16).

Ker je sekularizacija poleg religioznega področja najmočnejše zajela ravno moralno področje — saj gre predvsem za življenje, vsakdanje dejavnosti, za odnose — je razumljivo, da je sprožila vrsto negativnih pojavov, ki smo jim priča v sedanjem svetu. Številne negativne posledice so omenjene že v nekaterih prejšnjih točkah (glej celotni III. del). V mnogih ljudeh, ki procesa sekularizacije ne znajo prav vrednotiti ali morda izbirajo le to, kar jim bolj ustreza, se poraja odpor ne samo do svetne ali cerkvene oblasti, ampak do kakršnekoli moralne norme, ki jo daje ali razlaga posamezna oblast. Tako smo priča — zlasti med mladimi — popolne moralne razpuščenosti, s tem v zvezi pa narašča negativni odnos do življenja in kakršnekoli dejavnosti. Prav tako se ustvarja ozračje moralnega in verskega indiferentizma, tako da vsak zagovarja lastne moralne norme ali prepričanje.

Zaradi nekaterih napak ali strogosti, ki sta jih v preteklosti zagrešili tako svetna kot tudi cerkvena oblast, se marsikdaj skupaj s plevami zavrača tudi dobro seme, resnica in nraavnost. »Proces sekularizacije, vedno bolj kritični čut današnjega človeka, težave, ki jih človek doživlja pri svojem verovanju v Boga-Ljubezen, vse to nalaga Cerkvi dolžnost, da trezno in resno premisli način vzgoje in zakonodaje povsod tam, kjer je v nevarnosti pravilna predstava Boga samega in sicer zaradi zgrešenih formulacij, ki same po sebi niso nespremenljive.«<sup>68</sup>

<sup>68</sup> Prav tam, 226.



## Sklep

Postavlja se vprašanje, kako naj Cerkev izpolnjuje svojo nalogo v sekulariziranem svetu? Dosedanja izvajanja so pokazala nekatere pozitivne vidike sekularizacije, ki dajejo Cerkvi nove možnosti za delo, ki je lastno njenemu poslanstvu. Predvsem mislimo na vsa tista področja in načine dejavnosti, ki jih je sekularizacija povsem upravičeno odvzela Cerkvi in se odslej razvijajo v lastni avtonomnosti.

Cerkev kot božja in človeška ustanova pa izpolnjuje svoje poslanstvo v svetu in sicer od znotraj, kot kvas in luč, in daje svetu svojo pomoč v oznanjevanju Kristusove resnice, ki človeku daje življenje in ga daje v izobilju. Svet, v katerem Cerkev živi in deluje, ni 'profani material', ki naj ga Cerkev obdeluje, kajti svet je sam v sebi, čeprav avtonomen in profan, »milieu divin«,<sup>69</sup> kjer je navzoč Bog, hkrati pa je tudi 'milieu humain', kjer človek uresničuje svoje poslanstvo. Naloga Cerkve je, da svet oživilja, ga animira in od znotraj usmerja k dopolnitvi. To nalogo Cerkev izpolnjuje v moči svojega avtentičnega, pristinega bivanja in delovanja v svetu, hkrati pa svetu daje eshatološki pečat, ko v njem vzdržuje zemeljske vrednote in usmerjenost celotnega človekovega življenja in dejavnosti v Boga, v Absolutno.<sup>70</sup>

Sekularizirani svet — v najboljšem pomen ubesede — je ne samo človeški, ampak tudi božji načrt. Pot k izpolnitvi tega načrta pa je mnogokrat nejasna, vijugava in težka. Vendar božje razodetje govori, da je svet vedno predmet božje ljubezni.<sup>71</sup> Človek, ki mu je ta resnica blizu in je prisotna v njegovem življenju, bo mogel — ne sicer brez naporov in tudi ne brez morebitnih zmot — v svetu videti epifanijo Boga, zato bo z jasnimi, globokimi in iskrenimi prepričanjem svoje življenje postavil v službo svetu.

## Literatura

Drugi vatikanski cerkveni zbor:

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.

Dogmatična konstitucija o Cerkvi.

Odlok o laiškem apostolatu.

Boelaars H., *Introduzione alla teologia della morte di Dio*, v: *Doctor Communis*, 1968, Vol. XXI, III, 221—243.

Duquoc C., *Ambigüité des théologies de la sécularisation. Essai critique*, Gembloux (J. Duculot) 1972.

Fuček I., *U sekulariziranom svijetu*, v: *Obnovljeni Život* 27 (1972) 469 do 479.

Häring B., *Etica cristiana in un' epoca di secolarizzazione*, Roma (Ed. Paoline) 1972.

<sup>69</sup> Prim. P. Theilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, Paris 1957.

<sup>70</sup> Prim. K. Rahner, n. d., 25, 43.

<sup>71</sup> Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu pravi, da svet, »ki ga ima cerkveni zbor pred očmi, je torej svet ljudi, celotna človeška družina z vesoljstvom stvarnosti, sredi katerih živi. Ta svet je prizorišče za zgodovino človeškega rodu, zaznamovan z njegovimi naporimi, porazi in zmagami. O tem svetu verujejo kristjani, da ga je osnovala in ga ohranjuje v bivanju Stvarni-kova ljubezen; zapadel je sicer sužnosti greha, a Kristus, križani in vstali, je zlomil oblast hudobnega duha in osvobodil svet, da bi bil po božjem sklepu preoblikovan in da bi prišel do dovršitve« (2, 2).

Häring B., Il peccato in un' epoca di secolarizzazione, (ad uso degli alunni), Roma (Academia Alfonsiana 1972/73).

Laurentin R., Dio dopo la morte di Dio. Riflessioni d'un cristiano d'oggi adulto nella fede, Alba (Ed. Paoline) 1968.

Lübbe, La secolarizzazione. Una storia puntuale dei diversi aspetti di un concetto fondamentale nella cultura contemporanea, Bologna (Il Mulino) 1970.

Montagne G. T., Teologia biblica del secolare, Assisi (Cittadella Editrice) 1971.

Newbiggin L., Una religione autentica per un mondo secolarizzato, Assisi (Cittadella Editrice) 1968.

Rahner K., Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione, Roma (Ed. Paoline) 1969.

Ramsey A. M., Sacro e secolare. Aspetti oltremondani e inframondani del cristianesimo, Torino (Borla) 1969.

La secolarizzazione in Italia, oggi, (Atti del I Convegno nazionale per il dialogo con i non credenti, Nemi, 1.—3. settembre 1971), Roma (Città Nuova Editrice) 1967.

Dibattito su 'la città secolare', (uredil D. Callahan), Brescia (Queriniana), 1972.

Dio è morto? Ateismo e religione di fronte alla realtà odierna, IDOC — Documentinuovi, A. Mondadori Editore 1967.

Il mondo secolare e la morale, v: Dialogo (Associazione degli studenti dell' Academia Alfonsiana) 3 (1967) n. 1, 27—58.

### Povzetek

#### SEKULARIZACIJA IN MORALNE VREDNOTE

Rafko Valenčič

Sekularizacija kot fenomen in proces je zajela vsa področja človekovega življenja: tradicijo, mentaliteto, kulturo, družbeno in osebno življenje, zlasti pa človekovo religiozno življenje in moralne vrednote.

Prvi del razprave hoče pojasniti pojem sekularizacije. Prvotni pomen besede sekularizacija je juridični (odvzem cerkvene imovine, dovoljenje, da sme redovnik bivati izven samostana ali prestopiti iz redovniškega stanu v škofijski kler). Danes pod imenom sekularizacija mislimo predvsem na zgodovinski, kulturni in sociološki proces, ki pomeni odstop od tradicionalnih oblik vernosti in je v neposredni zvezi z industrializacijo, urbanizacijo in znanstveno-tehnično civilizacijo našega časa.

V drugem delu razprave je sekularizacija prikazana kot proces, ki je v zgodovini človeštva vedno navzoč. V sv. pismu stare in nove zaveze je mogoče zaslediti težnje po avtentičnem gledanju in odnosu do sveta, pojmovanju človeka in njegove vloge v stvarstvu in zlasti odnosu do Boga in njegovega razodetja. Krščanstvo je zaradi zgodovinskih vzrokov (tesna povezanost med svetno in cerkveno oblastjo) sprejelo številne dejavnosti in vloge, ki ne pripadajo njegovemu poslanstvu.

Tretji del podrobneje obravnava pozitivne in negativne posledice sekularizacije. Med pozitivnimi posledicami je potrebno omeniti prizadevanje za avtonomnost in svobodo človekove osebe, za avtonomijo zemeljskih stvarnosti, za bolj avtentično religioznost in moralnost. Te vrednote priznava in poudarja tudi 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor. Med negativnimi posledicami sekularizacije pa je treba omeniti poudarjanje absolutne avtonomije človeka in sveta, zemeljskih stvarnosti in človekove dejavnosti, zlasti pa zanikanje Boga in njegovega gospostva nad človekom in svetom.

V sklepnih mislih je omenjeno, da tudi sekularizirani svet daje Cerkvi novih možnosti za delo, kajti Cerkev se je otesla vsega, kar ne spada k njenemu poslanstvu in se tako more še z večjo skrbjo posvetiti delu za odrešenje sveta. Predvsem mora s svojim avtentičnim bivanjem sredi sveta pričevati za Kristusa in svetu vtisniti eshatološki pečat s tem, ko svetu oznanja usmerjenost celotnega življenja in dejavnosti v Boga, v Absolutno.

### Zusammenfassung

## DIE SÄKULARISATION UND DIE MORALWERTE

Rafko Valenčič

Als Phänomen und Prozess hat die Säkularisation alle Gebiete des menschlichen Lebens eingenommen: die Tradition, die Mentalität, die Kultur, das gesellschaftliche und persönliche Leben, vornehmlich aber das menschliche religiöse Leben und die Moralwerte.

Der erste Teil der Abhandlung will den Begriff der Säkularisation klarlegen. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Säkularisation ist eine juristische (Konfiszierung des kirchlichen Besitzes, Erlaubnis, dass eine Ordensperson ausserhalb eines Klosters leben oder aus ihrem Ordensstand in den bischöflichen Klerus übertreten darf). Heute verstehen wir unter dem Wort Säkularisation vor allem den geschichtlichen, kulturellen und soziologischen Prozess, welcher eine Ablösung von den traditionellen Formen der Gläubigkeit bedeutet und der in unmittelbarer Verbindung mit der Industrialisation, mit dem Urbanismus und der wissenschaftlich-technischen Zivilisation unserer Zeit steht.

Der zweite Teil der Abhandlung zeigt die Säkularisation als Prozess, der in der menschlichen Geschichte ständig gegenwärtig ist. Im neuen wie im alten Testament kann man das Streben nach einer authentischen Schauweise und Einstellung zur Welt verfolgen, das Streben nach einer authentischen Auffassung des Menschen und seiner Rolle in der Schöpfung und vornehmlich in seiner Beziehung zu Gott und seiner Offenbarung. Aus geschichtlichen Gründen (die enge Verbundenheit der kirchlichen mit der weltlichen Macht) hat das Christentum zahlreiche Tätigkeiten und Rollen übernommen, die seiner Sendung nicht entsprechen.

Im dritten Teil werden die positiven und negativen Folgen der Säkularisation ausführlich behandelt. Unter den positiven Folgen wären die Bemühungen für eine Autonomie und Freiheit der menschlichen Personen, für eine Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, für eine authentische Religiosität und Moralität zu erwähnen. Diese Werte werden auch vom II. Vatikanischen Konzil anerkannt und betont. Unter den negativen Folgen der Säkularisation muss man aber die Betonung einer absoluten Autonomie des Menschen und der Welt, der irdischen Wirklichkeiten und der menschlichen Aktivität, besonders aber die Verneinung Gottes und seiner Herrschaft über den Menschen und die Welt erwähnen.

In den Schlussgedanken wird erwähnt, dass die säkularisierte Welt der Kirche neue Möglichkeiten zur Arbeit bietet, denn die Kirche hat alles abgeschüttelt, was nicht zu ihrer Sendung gehört und kann sich so noch mit grösserer Sorgfalt der Arbeit an der Erlösung der Welt widmen. Vor allem muss sie durch ihr authentisches Sein mitten in der Welt für Christus zeugen und der Welt den eschatologischen Stempel aufdrücken, indem sie der Welt die Richtung des ganzheitlichen Lebens und Schafens zu Gott, zum Absoluten, verkündet.

# Sad ljubezni za življenje sveta\*

(Socialna pravičnost)

Ivan Merlak

Socialno vprašanje je bilo do nedavnega predvsem vprašanje odnosov med delavci in delodajalci. Po drugi svetovni vojni pa se je spremenila ne samo zemljepisna karta sveta, temveč tudi družbeni odnosi. Socialno vprašanje je postalo svetovno vprašanje.

Medtem ko so pred zadnjo vojno padali v oči razločki med bogatimi kapitalisti na eni strani in revnimi proletarci (besedo vzemimo v dobesednem pomenu delavec s kopico otrok!) na drugi strani, je ta razloček stopil zdaj precej v ozadje. V državah s socialistično ureditvijo kapitalistov ni več, v razvitih državah Zahodne Evrope pa so socialna zakonodaja in davčne obremenitve moč kapitala močno zožile. V Ameriki se je še ohranila Adam-Smithova liberalistično-kapitalistična koncepcija gospodarstva, toda tudi tam gre razvoj vedno bolj v smer večjega poudarka družbenih obveznosti kapitala.

Bolj kot o bogatih Rockefellerjih govorimo danes o bogatih in revnih narodih. Razločki med njimi nam nenehno stopajo pred oči. Mislimo samo na monetarne krize zadnjih let. Dvajset držav ima v rokah nad polovico svetovnega kapitala in konvertibilno valuto, vseh drugih 120 pa spada v več ali manj nerazvite ali vsaj gospodarsko premalo urejene države.

Prepad med enimi in drugimi se nenehno pogloblja. Bogati so vedno bogatejši, revni vedno bolj siromašni. Revni prodajajo surovine za nizko ceno, bogate, močno industrijsko razvite dežele pa tem revežem prodajajo končne izdelke za vedno višje cene. Naraščanje prebivalstva v nerazvitih deželah je večje od rasti narodnega dohodka, zato narodni dohodek na prebivalca iz leta v leto pada. Pri razvitih je ravno obratno. Narodni dohodek ob počasnem naraščanju ali celo biološkem upadanju prebivalstva raste. To pomeni za prve, da se ne morejo iztrgati iz začaranega kroga revščine, za druge pa zadrego, kam bi vtaknili denar, kje bi še lahko potegnili avto cesto, do katerega kmeta v oddaljenih zaselkih bi še mogli asfaltirati dovozno pot.

To nasprotje se vedno bolj zastruje. In če se na tem področju ne bo kmalu kaj temeljito spremenilo, bomo morda še mi priče razvoju, katerih posledic ni mogoče predvideti.

Cerkev ob tej neuravnovešeni porazdelitvi zemeljskih dobrin ne sme ostati neprizadeta, saj se Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu začne: »Veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost današnjih ljudi,

---

\* Glavni vir so v spisu omenjene papeške okrožnice, listine 2. vatikanskega cerkvenega zbora in listina škofovske sinode 1971 o službenem duhovništvu v obstoječih slovenskih prevodih. Ker so te izdaje bralcem splošno znane, zato jih ni treba posebej navajati.

Izmed ostalega slovstva je pisec najbolj uporabljal B. Häring, *Das Gesetz Christi* (v treh delih), 7. izdaja, Erich Wewel Verlag, Freiburg im Breisgau 1963.



posebno ubogih in vseh kakor koli trpečih — to je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in zaskrbljenost Kristusovih učencev; in ničesar resnično človeškega ni, kar bi ne našlo odmeva v njihovih srcih.«

Pavel VI. je okrožnici Razvoj narodov še bolj neposreden: »Treba je hiteti: preveč ljudi trpi in več se razdalja, ki loči razvoj enih in zastoje ali celo nazadovanje drugih... (t. 29) So prilike, katerih krivičnost vpije v nebo. Če celi narodi brez najpotrebnejšega žive v taki odvisnosti, ki jim onemogoča vsako pobudo in odgovornost, tudi vsako možnost kulturnega napredka in udeležbo pri socialnem in političnem življenju, tedaj je res velika skušnjava, da se s silo zavrne taka krivica nad človeškim dostojanstvom.« (t. 30)

## I

Po nauku sv. pisma je najvišja odlika zemeljskih dobrin ne njihova vsestranska uporabnost, temveč dejstvo, da so dar božje ljubezni. Obilje teh dobrin razodeva skrb ljubečega nebeškega Očeta. Zato bi bilo žaljivo, če bi se človek nemirno zanje poganjal (prim. Mt 6, 25 sl). Če nam Bog v takšnem obilju daje tvarnih dobrin, kako je radodaren šele v duhovnih!

Človek ne sme svojega srca navezovati nanje, pač pa mora priznati, da so tudi te božji dar in da jih mora izkoriščati v božji službi. Bog je človeku dal gospodstvo nad svetom. Tudi z načinom, kako to gospodstvo izvaja, naj človek spričuje svojo bogopodobnost. Zato ne sme pri njihovi porabi nikoli pozabiti na Stvarnika. S pomanjkanjem hvaležnosti Bogu so združene vse druge nevarnosti zemeljskih dobrin. Kdor ni več zanje hvaležen, gleda samo njihovo porabnost in koristnost. Človek postane lakomen. Lakomnost pa sv. pismo na mnogih mestih obsoja kot nekaj malikovalskega in še posebno grešnega. Človek sme zemeljske pridelke prinašati Bogu kot svoje darove. Tako postanejo daritev. Zgodovina verstev nam pove, kako velik pomen je imelo bogočastno prinašanje prvncev rodnosti gozda, polja in hleva. Ti primicialni darovi so dokazovali, kako so preprosti ljudje dobro vedeli, da jim je poljske in gozdne sadeže podaril dobri Bog. Če se moreta kruh in vino spremeniti v največji dar božje ljubezni, v Kristusovo telo in kri, ali ni to opozorilo na najgloblji smisel in najvišjo možno odliko zemeljskih dobrin? Kakor kaže Jezusov pogovor z bogatim mladeničem, služita zadnjemu njegovemu namenu tudi radovoljno uboštvo in zaobljuba uboštvu. To je nenehno označevanje božje ljubezni, ki kaže na zadnjo spolnitev v večnosti.

Kristus ne obsoja bogastva in bogatašev, temveč lakomnost, navezanost na zemeljske dobrine. Tej nevarnosti lahko podleže celo revež, če je bogatinu nevoščljiv in če z vsemi vlakni svojega srca visi na premoženju.

Sv. pismo dalje uči, da so zemeljske dobrine tudi sredstva ljubezni do bližnjega. Pomoč bližnjemu v potrebi je dokaz medsebojne povezanosti članov človeške družine in pot, po kateri naj bi zemeljske dobrine po prvotni Stvarnikovi zamisli služile vsem ljudem.

Kdor v njih ne gleda sredstev ljubezni, mu postajajo krivični mamoni. Kdor pa z njihovo uporabo razodeva in budi bratskega duha, si bo pridobil vstop v večna bivališča.



Kristjan mora gospodarsko področje ali področje socialne pravičnosti vzeti zares, zakaj o uporabi zemeljskih dobrin bo treba Sodniku dati odgovor... Lačen sem bil in ste mi dali ali mi niste dali jesti.

Tako močen poudarek, ki ga sv. pismo pripisuje ljubezni, ne izključuje pravičnosti, temveč ji daje nov sijaj. Zahteve menjalne, legalne, delilne in socialne pravičnosti so osnovne zahteve ljubezni. Te vrste pravičnosti zahtevajo spoštovanje človekovih pravic, spoštovanje človeka kot osebe. To je pa tudi osnovna zahteva ljubezni.

## II

Socialne okrožnice, govori, pisma papežev od Leona XIII. naprej so svojevrsten pojav v cerkvenem učiteljstvu. Od raznih strani so papežem očitali, da se vtikajo v področje, ki jim kot verskim poglavarjem ne pritiče. Nasproti tem očitkom je Janez XXIII. poudaril, da Cerkev pri tistih narodih, ki jih je pridružila Kristusu, nujno pospešuje gospodarski in družbeni napredek. Kako to dela, očitno pričajo dejstva v preteklosti in v naši dobi. Kajti vsakdo, ki je postal kristjan, je obljubil in se zavezal, da bo po svojih najboljših močeh izpopolnjeval državljanske ustanove.<sup>1</sup>

V konstituciji Cerkev v sedanjem svetu pa beremo, da »moramo spoštovati in pospeševati dostojanstvo človeške osebe in njeno celotno poklicanost, pa tudi blagor vse družbe. Človek je namreč začetnik, središče in cilj vsega gospodarsko socialnega življenja«. (t. 63)

Dostojanstvo človeka in njegove neodtujljive pravice so nenehno gibalo, da papeži v njihovo obrambo in prid povzdigujejo svoj glas. Že Leon XIII. je v svoji znameniti okrožnici *Rerum novarum* zapisal, da človeška dela ni mogoče vrednotiti kot nekega blaga, saj izvira neposredno iz človekove osebnosti. Za večino ljudi je delo edini izvor sredstev za preživljanje, zato ga ne smemo meriti s trgovskimi merili, temveč po zakonih pravice in enakosti, kajti sicer se le-ti grobo kršita, čeprav so z obeh strani svobodne sklenjene delovne pogodbe.<sup>2</sup>

Štirideset let za Leonom je Pij XI. dobro opazil spremenjene gospodarske razmere. Svobodna konkurenca, ki jo je propagiral liberalizem, je že skoraj požrla samo sebe. V rokah maloštevilnih kapitalistov se je nako-pičilo velikansko bogastvo. Svobodno trgovino je nadomestila gospodarska nadvlada. Pohlepu po dobičku je sledilo nebrzdano poželenje po oblasti, vse gospodarstvo je postalo strahotno trdo, brezsrčno, okrutno. Naj dostavim, da je bila tedaj pri nas skoraj vsa industrija v tujih rokah. Pij XI. je spet odločno poudaril, da se mora gospodarstvo vključiti v moralni red, ki ščiti človekovo dostojanstvo.

Ob petdesetletnici *Rerum novarum* je za binško 1941 spregovoril Pij XII. Po njegovih besedah ima Cerkev pravico presoje, ali se osnove neke družbene ureditve usklajajo z nespremenljivim redom, ki ga je Bog stvarnik in odrešenik naprej določil po naravnem pravu in po božjem razodetju. Na prvi pogled se zdijo Pijeve trditve integralistične, toda pri

<sup>1</sup> Mater et Magistra, t. 166.

<sup>2</sup> Mater et Magistra, t. 10.

podrobnejši preučitvi ni v njih izraženo nič drugega kakor papeževa skrb za človekove osnovne pravice, ki so bile v vojnem času še posebej ogrožene. V istem govoru je nato Pij XII. jasneje razložil nauk Cerkve o uporabi gmotnih dobrin, o delu in družini.

Pij XII. dopolnjuje svoja predhodnika glede zasebne lastnine. Ta je sicer utemeljena v naravnem pravu, toda po volji stvarnika ta pravica ne sme biti ovira, da telesne dobrine, ki jih je ustvaril Bog za vse ljudi, ne bi enako pripadale vsem ljudem. To zahtevata tudi pravičnost in ljubezen. Delo je dolžnost in pravica vsakogar. Če svobodno medsebojno dogovarjanje družbenih skupin in interesnih skupnosti ne jamči te pravice, naj poseže vmes državna oblast in delo dodeli. Pri tem ima pravico poseči v obstoječi lastninski red, ki nikakor ni nedotakljiv. Socializacija je torej včasih upravičena.

Družinska lastnina je še posebno dragoceno dopolnilo prejšnjih papežev. Zasebna lastnina največ prispeva in naj bi prispevala k vzdrževanju družine. Ta naj ji zagotavlja pravo svobodo, da more z njo spolniti dolžnosti, ki jih je družinskemu poglavarju naložil Bog tako glede telesnih, duševnih in verskih koristi.

Po tem Pijevem govoru so začeli moralisti bolj govoriti o družinski lastnini. B. Häring je na primer zapisal: »Prva in najbolj nujna delitev splošne lastnine ne gre v prvi vrsti v korist osamljenega posameznika, temveč v korist družine. Ta ima namreč kot prva ljubezenska in življenjska skupnost naravno pravico do tiste mere zemeljskih dobrin, ki ji zagotavljajo obstoj in nravni razvoj.«<sup>3</sup> Tudi trditev istega avtorja, da ima posameznik predvsem v družini in v pripravi bodoče družine pravico do zasebne lastnine, je treba vzeti kot gotovo. Toda ali ni to anahronizem? Saj smo priče razkroja družine. Avtor to priznava in predvideva, da ne bo mogoče preprečiti, da bi posameznik postal nosilec lastninske pravice, toda je prepričan, da bi se razvoj, ki bi še bolj izvotlil vlogo družine kot nosilke lastnine, pokazal družinsko in tudi družbeno škodljiv. Posameznik, ki nima družine, naj se pa zaveda dolžnosti do velike človeške družine.

L. 1961 je minilo sedemdeset let od Leonove okrožnice in Janez XXIII. je sodil za potrebno počastiti obletnico in dopolniti svoje predhodnike. Izdal je znano okrožnico *Mater et Magistra*, ki je tudi izven Cerkve zbudila toliko pozornosti kakor nobena papeška okrožnica doslej. Odlikuje jo jasnost, preprostost in spravljivost. Nobenega obstoječega družbenega sistema izrečno ne obsoja.

Janez XXIII. je najprej sprejel načelo Pija XI. v okrožnici *Quadragesimo anno* o subsidiarnosti. Kakor ni prav posameznikom to, kar zmorejo z lastnim pogumom in pridnosti izvršiti, odvzeti in izročiti skupnosti, tako je krivično to, kar zmorejo manjše in nižje organizacije izvršiti in opraviti, odvesti na večjo in višjo družbo. Ponovno je odklonil kapitalistično načelo o nevmešavanju državne oblasti v gospodarstvu. Državna oblast mora usklajevati različne gospodarske sektorje, razvijati mnogovrstno dejavnost, preprečevati brezposelnost in ima zato tudi pravico včasih poseči v obstoječi lastninski red.

<sup>3</sup> N. d. III, str. 479 sl.

Porast družbenih odnosov, to je vedno novih zvez in povezav med ljudmi povzročajo, da vsepovsod ustanavljajo zveze, društva, organizacije, ustanove ne samo v dosego gospodarskih, temveč tudi socialnih, kulturnih, zabavnih, športnih in strokovnih ciljev. Zato je okvir, ki ga je postavila stanovska ureditev Pija XI. — korporativizem, preozek.

Bujno organizacijsko življenje zahteva od države, da ustvarja med raznoličnimi interesnimi področji in skupinami red. Predvsem mora država po eni strani spraviti v sklad pravico posameznih državljanov do avtonomije, na drugi strani pa to delovanje usmeriti k skupni blaginji.

Janez XXIII. je spričo velikega napredka gospodarstva po zadnji vojni opazil, da družbeni napredek ne gre v korak z njim, temveč da zaostaja. Zato je opozoril na osnovno načelo socialne pravičnosti, da se gospodarskemu razvoju hkrati pridružuje in prilagaja socialni napredek. To pomeni: od večjega bogastva v neki državi naj imajo koristiti vsi sloji državljanov. Pavel VI. pa je na evharističnem kongresu v Bombayu in v okrožnici Razvoj narodov razširil obveznost bogatih na ves revni svet z besedo: Presežek bogatih dežel mora služiti siromašnim deželam. Hkrati je dal konkreten predlog za ustanovitev svetovnega sklada za pomoč siromašnim narodom, kamor naj bi se stekal del denarja, namenjenega za vojaštvo in oboroževanje.

Najbolj sporna je bila doslej okrožnica *Quadragesimo anno* zaradi svojega predloga o stanovski ureditvi države. Eden izmed sestavljalcev te okrožnice jezuit Oswald von Nell-Breuning je v knjigi *Wie sozial ist die Kirche. Leistungen und Versagen der katholischen Soziallehre* lani pojasnil težave z njo. Po njegovem mnogi okrožnice niso prav razumeli. Latinsko besedo *ordines* so po vrsti prevajali s stanovska ureditev. Kar je bilo mišljeno kot družba, ki bi se naj ne izčrpavala v razrednem boju, so prenesli na dnevno politiko in s *Quadragesimo anno* opravičevali tako nepriljubljene stvari, kakor je bila Dolfusova Avstrija 1934. Takrat so govorili, da je Avstrija *Quadragesimo anno*-Staat. Ugledu okrožnice ni koristilo, da sta se nanjo sklicevala režima generala Franca v Španiji in Salazarja na Portugalskem. Drugega največjega nesporazuma pa je bil kriv osebni vložek Pija XI. v okrožnico, s katerim je ta hotel obsoditi fašistični korporativizem v Italiji, imel pa je nasproten učinek.<sup>4</sup>

Naj bo stvar takšna ali drugačna, papeži se poslej niso več spuščali v konkretne predloge za izvajanje načel zdravega gospodarskega reda in družbene ureditve in Janez XXIII. je v okrožnici *Mater et Magistra* zapisal, da njegova okrožnica podaja smernice. Kako se pa te izvajajo v konkretnih okoliščinah, je odvisno od razpoložljivih sredstev. Ta pa se lahko spet pri različnih narodih po količini in kakovosti razločujejo ter se često v istem narodu tudi spričo spremenjenih okoliščin spreminjajo (t. 59 in 71).

### III

Čeprav se cerkveno vodstvo ne spušča v konkretne aplikacije postavljenih načel, pa so zlasti Janez XXIII., koncilska konstitucija Cerkev v sedanjem svetu in Pavel VI. zelo konkretni, kadar pokažejo na odprta

<sup>4</sup> Christ in der Gegenwart št. 16 — 22. April 1973, 25. Jahrgang, Verlag Herder, Freiburg.

vprašanja sodobnega družbenega reda. Janez XXIII. ponavlja misel iz Quadragesimo anno o zaščiti majhne in srednje posesti kmetov, obrtnikov, trgovcev in nasprotuje, da bi jih požrli veliki supermarketi in koncerni. Vsi papeški odloki poudarjajo važnost sodelovanja delavcev pri vodstvu srednjih in velikih podjetij. Janezu, kmečkemu sinu, je še posebej pri srcu kmetijstvo in ga boli njegov današnji propad. Po njegovem mnenju ta gotovo ni v skladu z božjim stvariteljskim načrtom, ker zemlja samo po obdelovanju rodi vsakdanji kruh. Rešitev konkretnih vprašanj prepušča ekonomistom in načrtovalcem gospodarske politike, vendar jih opozarja na nekatere stvari, mimo katerih ne smejo iti. Tako postavlja zahtevo po harmoničnem razvoju vsega gospodarstva, ne zapostavljati kmetijstva na račun industrije. Davki naj bodo pravični, cene blaga primerne. Poljedelstvo naj dobi cenene kredite za hitrejšo osvajanje moderne tehnologije. Kmetje naj bodo socialno zavarovani. Država naj zagotovi razvoj dopolnilne industrije.

Za kmete se je posebej zavzel tudi koncil. Poljedelstvo ima težave tako s pridobivanjem kakor s prodajo pridelkov in kmetom je treba v teh težavah pomagati, da bodo v kmetijstvo uvajali tehnične novosti, da bodo dosegli primeren dohodek in da kmetje ne bodo ostali državljani drugega razreda.<sup>5</sup>

Preseljevanje in izseljevanje prebivalstva je tudi odprto vprašanje današnje družbe. Pojav zdomstva dobiva vedno večje razsežnosti. Spet se tu oglašajo Cerkev in v imenu pravičnosti in pravčnosti zahteva, naj življenje posameznikov in njihovih družin ne postane negotovo in nestalno. Tuji delavci, ki večajo neki deželi bruto družbeni proizvod, ne morejo biti tam zapostavljeni glede nagrajevanja in dela. Javna oblast ne sme ravnati z njimi kot proizvodnim orodjem, temveč kot z ljudmi. »Iskali smo delovno silo, prišli so ljudje«, smo lahko brali na plakatih, ki so jih v Avstriji in Nemčiji razobesile katoliške delavske organizacije.

Tujim delavcem mora država, ki jih je sprejela, pomagati, da lahko vzamejo k sebi svoje družine, in jim omogočiti vključitev v družbeno življenje naroda in države, kjer zdaj delajo. Še boljše pa bo ustvariti vire zaslужka v matičnih deželah. Kar je bilo glede tega rečeno pri nedavnem obisku zahodnonemškega kanclerja Brandta v naši državi, je treba samo pozdraviti.

Urbanizacija je zavzela takšen obseg, da je papež Pavel VI. imel za potrebno o tem posebej spregovoriti v svojem pismu ob 80-letnici Rerum novarum Octogesima adveniens. Število milijonskih mest se je v tridesetih letih neverjetno povečalo. Dobili smo prava človeška mravljišča od New Yorka do Tokia, od Sao Paola do Djakarte.

Brezmejno naraščanje mestnega prebivalstva povzroča družbi hude glavobole. Nekatera gospodarska podjetja se razvijajo, druga propadajo ali se selijo drugam in povzročajo brezposelnost. Delavci se morajo prekvalificirati. Stanovanjska kriza je huda. Ali ni stanovanj ali pa so predraga za povprečen žep. Zato se delavci prevažajo na delo kilometre daleč. Zaslужek v različnih industrijskih panogah je zelo različen. Neomejena konkurenca, ki se poslužuje vsiljive reklame, nenehno meče na trg nove

<sup>5</sup> CS, t. 64.



izdelke, in jih skuša vsiliti potrošniku. Neravnovesja med posameznimi plastmi prebivalstva in državami so vedno hujša. Velikanske množice nimajo najnujnejšega za življenje, programerji in reklamerji pa si belijo glave, kako bi zbudili želje po nepotrebnih rečeh. Stari, še uporabni industrijski stroji postajajo nekoristni.

Paradoks mesta je osamljenost prebivalcev. Kljub temu, da živiš v množici, si sam. Primeri, ko stanovalec v bloku ne pozna stranke, ki stanuje pod njim ali nad njim, niso redki. Človek leži že cel teden mrtev v svojem stanovanju, ko se sosedje le začnejo spraševati, zakaj ga ni več na sprehod.

Papež vidi podobo sodobnih mest. V središču razkošje, neonska razsvetljava spreminja noč v dan. Zabavišče pri zabavišču. V predmestju pa se srečaš s pasom bede, s področjem brez cest, kanalizacije, hiše pokrite z razpadlo pločevino. Slabotnejši postajajo žrtve razmer, ki razčlovečujejo človeka. Tudi v središčih se večkrat za bleščečo fasado skriva siromaštvo. Še hujše zlo pa so hudodelstvo, zločinstvo, uživanje mamil, seksualna razvratnost.

Papež poziva kristjane, naj ne izgube poguma sredi brezobličnosti velemest, temveč naj se z vsemi ljudmi dobre volje trudijo uresničevati socialno pravičnost tudi tam. Skrb Cerkev naj bi se posebej obračala k tem novim revežem — pohabljenim in nesposobnim za vključevanje v družbo in iz različnih vzrokov iz družbe odrinjenih, da bi jih odkrila, jim pomagala, branila njihovo dostojanstvo. Cerkev tudi odločno nasprotuje vsakemu rasnemu razločevanju in zagovarja pravico do izselitve, kadar si človek drugje upa ustvariti boljše življenjske pogoje.

#### IV

Če naj Cerkev pričuje za socialno pravičnost, jo mora najprej uresničiti v svojih vrstah. Škofovska sinoda je leta 1971 v odloku o pravičnosti v svetu poudarila, da tisti, ki služijo Cerkvi z lastnim delom kakor duhovniki, redovniki, redovnice, morajo dobiti zadostna sredstva za preživljanje in uživati tiste oblike socialnega varstva, ki je v njihovi deželi uvedeno. Laiki v cerkvenih službah morajo dobiti primerno plačo in zagotovljena jim mora biti primerna možnost napredovanja. Drugače povedano: zato, ker so v cerkveni službi, naj bi ne bili na slabšem kot v drugih istovrstnih ali podobnih službah.

Cerkev ima tudi svoje premoženje, saj je celo v socialističnih državah na splošno priznana kot pravna oseba. Škofovska sinoda je dobro poudarila, da mora Cerkev svoje gospodarske posle opravljati tako, da ne bo postavila pričevanja evangelija v dvomljivo luč. Meje med tem, kar spada k stanu primernemu življenju in apostolskemu pričevanju, ni lahko postaviti. Velja pa, da vera terja od nas zmernost v rabi zemeljskih dobrin. Cerkev mora biti Cerkev ubogih, pripravljena se odpovedati svojim posestim in naložbam, če bi to koristilo oznanjevanju. Znani so primeri iz Južne Amerike, zlasti iz Čila, ko so se škofje odpovedali svojim posestim in zato dobili pohvalo Pavla VI. v okrožnici Razvoj narodov (t. 32).



Med revnimi narodi, pravi sinoda, se morajo škofje, duhovniki, redovniki in redovnice vprašati, če s svojo pripadnostjo Cerkvi ne pripadajo ozkemu krogu bogatinov. V deželah z visokim standardom pa se je treba vprašati, ali cerkveni ljudje s svojim načinom življenja res dajejo zgled tiste askeze v potrošnji, ki jo priporočajo drugim kot sredstvo, ki naj pripravi izdatno pomoč milijonom lačnih po svetu.

Cerkev na Slovenskem je revna Cerkev, vsaj če se primerjamo s Cerkvami v Zahodni Evropi. S kakšnimi težavami zidamo nove cerkve in druge cerkvene stavbe! Spet pa naša Cerkev ni tako revna, da bi ne mogla duhovnikom zagotoviti zadostnih sredstev za preživljanje in socialnega zavarovanja. Potrebna se mi zdi določena sprememba miselnosti. Če so nekdanji cerkveni očetje vzklikali: Premoženje Cerkve je premoženje revežev, je treba danes to besedo razumeti tako, da so prvi reveži Cerkve duhovniki in drugi cerkveni uslužbenci. Ti morajo najprej dobiti, kar jim gre po pravici, ki jo priznavajo tudi cerkveni dokumenti. Če bo zaradi tega prišlo nekoliko manj marmorja in pozlačenih okraskov v naše cerkve, ne bo nič škode. Kolikor ne more posamezna župnija omogočiti duhovniku dostojnega vzdrževanja, naj bi priskočila na pomoč dekanija oz. področje oz. celotna škofija. Kolikor posamezne škofije ne bi imele dovolj sredstev, naj bi jim pomagale druge Cerkve, saj so vse krajevne Cerkve končno le ena Cerkev.

Po vsem tem o dobroti in dobroti v običajnem pomenu ni treba povedati mnogo besed. Ta je izraz ljubezni. Kakor so zemeljske dobrine dar nebeškega Očeta, tako je dobrot eden izmed izrazov ljubezni do bližnjega. Toda poudariti je treba še enkrat, da je prva zahteva ljubezni pravičnost in pravčnost.

Dobrot bo vedno zavzemala svoje mesto v družbi. Tudi najboljši zakoni, tudi najbolj dovršen družbeni red ne bo rešil vsega, ne more predvideti vseh primerov, zlasti ne hudih naravnih katastrof, kakor so povodnji, suša, slabe letine. Raznolične dobrotne akcije imajo tu neprecenljivo vlogo. Skušnja kaže, da te ob pravilni predstavitvi potrebe obrodijo mnogo sadov in da je včasih mogoče govoriti o pravem plazu dobrote. Dobrot je tako eden izmed načinov, kako zemeljske dobrine služijo svojemu prvotnemu namenu.

## V

Če se za sklep vprašamo, koliko so načela krščanske socialne pravičnosti prodrli v življenje in zavest ljudi, lahko pritrdimo že omenjenemu Nell-Breuningu, da so osnovne teze katoliškega socialnega nauka v današnjem svetu prodrle.<sup>6</sup>

Posebno pa je treba podčrtati spremembo miselnosti v Cerkvi sami. Morda jo najlepše ponazarja nedavni dogodek v Barceloni na Španskem. V nekem štrajku je policija streljala na delavce in pri tem enega delavca ubila, več jih pa ranila. Barcelonski kardinal Jubany Arnau je ostro obsodil ravnanje policije in dejal: »Kdor strelja na delavca, strelja na Cerkev.«

<sup>6</sup> Gl. opombo pod št. 4.

## Povzetek

### SAD LJUBEZNI ZA ŽIVLJENJE SVETA

Ivan Merlak

Prepad med revnimi in bogatimi narodi je vedno večji, zemeljsko bogastvo je vedno bolj neuravnovešeno porazdeljeno. Cerkev ob tem ne more ostati neprizadeta, še več, mora pomagati k izboljšanju obstoječega družbenega stanja.

Po nauku sv. pisma ni najvišja odlika zemeljskih dobrin njihova mnogovrstna uporabnost, temveč dejstvo, da so dar božje ljubezni. Človek ne sme biti nanje navezan, lakomnost je nekaj malikovalskega. Gmotne dobrine so sredstvo ljubezni, toda Kristusov učenec mora najprej spolniti zahteve pravičnosti.

Socialne okrožnice zadnjih papežev so svojski pojav v cerkvenem učiteljstvu. Dostojanstvo človeka in njegove neodtujljive pravice so nenehno gibalo, da papeži v njihov prid in obrambo povzdigujejo svoj glas in dajejo smernice za ureditev gospodarsko-socialnih vprašanj. Okrožnica Leona XIII. Rerum novarum je bila nekakšna osnovna listina cerkvenega socialnega nauka. Ob raznih obletnicah njenega izida so naslednji papeži Leona dopolnjevali in naobračali splošna načela na konkretne razmere časa. Niso se pa papeži spuščali v oceno, kateri obstoječi družbeni red najbolj ustreza njihovim zamislim. Pojasnilo glede stanovske ureditve, ki jo je predlagal Pij XI. v okrožnici Quadregesimo anno.

Ko papeži in 2. vatikanski koncil obravnavajo odprta vprašanja sedanje družbe, se posebej ustavljajo pri zaščiti majhne in srednje posesti kmetov, obrtnikov in trgovcev. Govorijo o preseljevanju in izseljevanju prebivalstva in odkrivajo rane velemest.

Cerkev mora najprej uresničiti pravičnost v svojih vrstah, če naj zanjo priča v svetu, zato naj duhovniki, redovniki in redovnice ter laiški uslužbenci dobe primerno plačo oz. primerna sredstva preživljanja. Cerkev na Slovenskem je revna Cerkev v primerjavi s Cerkvami na Zahodu, ni pa tako revna, da bi ne mogla duhovnikom zagotoviti zadostnih sredstev za preživljanje in socialnega zavarovanja. V stiskah mora prihajati do izraza solidarnost župnij, dekanij in škofij.

Jezuit Nell-Breuning, znani katoliški strokovnjak za socialno vprašanje, meni, da so osnovne teze krščanskega socialnega nauka danes v svetu prodrle. To bi mogli z določenimi omejitvami reči tudi za obstoječi družbeni red v naši državi.

## Zusammenfassung

### DIE FRUCHT DER LIEBE FÜR DAS LEBEN DER WELT

Ivan Merlak

Der Abgrund zwischen den armen und reichen Völkern ist immer grösser, die irdischen Reichtümer sind immer ungleichmässiger verteilt. Die Kirche kann dabei nicht untangiert bleiben, mehr noch, sie muss helfen, die bestehende gesellschaftliche Lage zu verbessern.

Nach der Lehre der hl. Schrift ist die mannigfaltige Nutzbarkeit der irdischen Güter nicht ihr höchster Vorzug, sondern die Tatsache, dass sie Gaben der göttlichen Liebe sind. Der Mensch darf nicht an ihnen hängen. Die Habsucht

hat etwas vom Götzendienst an sich. Die materiellen Güter sind Mittel zur Liebe, doch der Jünger Christi muss zuallererst die Forderungen der Gerechtigkeit erfüllen.

Die sozialen Rundschreiben der letzten Päpste sind eine spezifische Erscheinung im kirchlichen Lehramt. Die Würde des Menschen und seine, von ihm nicht zu trennenden Rechte sind für die Päpste ein ununterbrochener Antrieb, ihre Stimme zu ihren Gunsten und ihrer Verteidigung zu erheben und Richtlinien zu geben zur Ordnung wirtschaftlich-sozialer Fragen. Die Encyklika Leos des XIII. »Rerum novarum« war eine Art grundlegendes Dokument der kirchlichen sozialen Lehre. Anlässlich verschiedener Jahrestage ihres Erscheinens haben die Nachfolger Leos die allgemeinen Grundsätze ergänzt und sie den konkreten Verhältnissen angepasst. Die Päpste hatten sich jedoch jedweder Kritik, welches der bestehenden Gesellschaftssysteme ihrer Ansicht nach entspräche, enthalten, Bezüglich einer Ordnung der Stände hat Pius der XI. eine Aufklärung in der Encyklika »Quadragesimo anno« vorgeschlagen.

Bei den Verhandlungen über die offenen Fragen der heutigen Gesellschaft befassen sich die Päpste und das zweite Vatikanische Konzil besonders mit dem Schutz der kleinen und mittleren Bauerngüter, der Handwerker und Kaufleute. Sie sprechen über die Übersiedlung und Aussiedlung der Einwohner und decken die Wunder der Großstädte auf.

Die Kirche muss vor allem die Gerechtigkeit in ihren eigenen Reichen verwirklichen, wenn sie in der Welt für sie zeugen will, deshalb sollten die Priester, die Ordensbrüder und Ordensschwwestern sowie Laienangestellten eine angemessene Bezahlung bzw. angemessene Mittel zum Unterhalt erhalten. Die Kirche in Slovenien ist im Vergleiche zu den Kirchen im Westen arm, doch ist sie nicht so arm, dass sie den Priestern nicht genügende Mittel zum Unterhalt und zur sozialen Versicherung zur Verfügung stellen könnte. In der Not muss die Solidarität der Pfarreien, der Dekanate und Bischofssitze zum Ausdruck kommen.

Der Jesuit Nell-Breuning, der bekannte katholische Fachmann für die soziale Frage, meint, dass die Grundthesen der christlichen sozialen Lehre sich heute in der Welt durchgesetzt haben. Das könnte man mit gewissen Einschränkungen auch hinsichtlich der bestehenden Gesellschaftsordnung in unserem Staate sagen.

# Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFRJ v luči katoliške moralne teologije

Marijan Šef

## Uvod

Moderna moralna teologija skuša v duhu pokoncilske obnove odgovoriti na številna vprašanja, ki se pojavljajo v človekovi vesti zaradi mnogoštevilnih sprememb v njegovem osebnem, družinskem in družbenem življenju.

Med področji, ki so doživela in še doživljajo globoke spremembe, zavzema zelo vidno mesto tudi medicina.

Predavanje ima namen pokazati, kako je na važnejša etična moralna vprašanja zdravstvenega delavca odgovoril Kodeks etike zdravstvenih delavcev v SFRJ, in te odgovore pregledati v luči katoliške moralne teologije.

Za osnovo mi je služila knjiga, ki jo je v spomin pokojnega dr. Jožeta Potrča, zdravnika in politika, sestavil veččlanski uredniški odbor in jo v založbi Obzorja izdal pod naslovom **O socialistični etiki in morali**.

Kot drugi važnejši vir mi je služila knjiga Bernharda Häringa, **Heilender Dienst**, Ethische Probleme der modernen Medizin.

Zaradi boljšega razumevanja predavanja si najprej oglejmo, kakšna je razlika med zdravniškim etosom, etičnim kodeksom, medicinsko etiko in moralnostjo zdravnika oziroma zdravstvenega delavca.

Z besedo ETOS izražamo značilna stališča neke kulture ali poklicne skupine do določenih moralnih vrednot. Znan je etos duhovniškega, zdravniškega, političnega, oficirskega, sodniškega in odvetniškega poklica. Beseda etos skuša poudariti, da vlada v neki kulturni ali poklicni skupini notranja povezanost bolj ali manj identičnega moralnega odnosa do sebi lastnega dela. Poleg tega govori etos za neko tradicijo, ki je nastala na podlagi skupnih moralnih izkušenj in v skupnem odnosu do lestvice vrednot, ki so jo v teku stoletij ustvarili v svojem življenju najbolj tipični predstavniki določene skupine.

ETIČNI KODEKS se loči od etosa po tem, da ga je izdelala neka skupnost, npr. zdravniško društvo, ter si ga prostovoljno naložila kot obvezo. Etični kodeks bi moral čuvati in razvijati zdravniški etos ter navajati zdravnika na neoporečen odnos do pacienta. Poleg zdravnikov si nobena druga poklicna skupina ni tako zgodaj v zgodovini izdelala svojega etičnega kodeksa in se ga tudi držala. Kodeks poklicnih etičnih dolžnosti nima namena, da bi določil prav vse moralne principe ali da bi predstavljal v celoti moralni sistem zdravniškega poklica.

MEDICINSKA ETIKA predstavlja sistematičen poskus, da bi etos zdravstvenih delavcev pripeljala do čim večjih jasnosti. Na ta način omogoča, da si zdravstveni delavci izdelajo najvažnejše moralne perspektive in norme za svoje delo. Izhodiščna točka medicinske etike je že obstoječi etos. Njen cilj pa je ustvariti čim bolj jasna stališča v najvažnejših mo-



ralnih odločitvah zdravstvenega poklica. Medicinska etika torej pomaga tako zdravstvenemu delavcu kakor bolniku, da so njune odločitve čim bolj zrele.

MORALNOST zdravstvenega delavca je odvisna od tega, koliko živi po etosu ter se pri izvrševanju svojega poklica drži moralno etičnih principov. Stopnja moralnosti je odvisna od tega, kako je oblikovana njegova vest, kako zrel je v svojih odločitvah in kako trden je v izpolnjevanju moralno-etičnih principov.

## I. ZGODOVINA NASTANKA KODEKSA

Prvi zdravniški kodeks je znan kot Hipokratova prisega iz 4. st. pred našim štetjem.

Hipokratova prisega je veljala še dolga stoletja po njegovi smrti kot temelj zdravniške etike.

L. 1961 je avstrijska revija *Arzt und Christ* poslala na vse medicinske fakultete po svetu anketna vprašanja o tem, kakšno prisego ali obljubo uporabljajo pri promociji novih zdravnikov. Iz prejetih odgovorov je bilo razvidno, da uporablja originalno Hipokratovo prisego še 6 fakultet v ZDA.

Na 19 fakultetah so uporabljali ali ženevsko deklaracijo, ki je bila sprejeta 1948. leta na generalnem zasedanju Svetovne zdravstvene organizacije, na 67 fakultetah so imeli svoje lastno besedilo, na 64 fakultetah pa pri promociji niso uporabljali nobenega besedila v smislu zdravniške prisega ali obljube. Rijeka, Skopje, in Zagreb so se tedaj uvrstile med fakultete s svojo lastno formulo pri promociji.

Hipokratova prisega je zdravnika obvezovala ne samo v imenu človeške pravičnosti in resnicoljubnosti, ampak v moči zdravnikovega verskega odnosa do grških bogov.

Ceprav se je s pojavom krščanstva monoteistično gledanje na svet in človeka vedno močnejše uveljavljalo, so na nekaterih fakultetah ostali pri originalnem Hipokratovem besedilu verjetno zato, ker se jim je zdelo njegovo besedilo akonfesionalno in zato lažje sprejemljivo tudi za religiozno indiferentne zdravnike.

Vendar so se l. 1961 na 25 fakultetah pri promocijah izrecno sklicevali na Boga, na 5 fakultetah so prisekali na evangelij in na 1 fakulteti na koran. Drugi promoviranci pa so obljubljali pri tem, kar jim je bilo sveto. Največkrat je bila to njihova domovina, država ali fakulteta.

Pobudo za nastanek kodeksa etike zdravstvenih delavcev SFRJ je dal prof. dr. Frane Bulić iz Beograda s poročilom o I. kongresu zdravniške morale, ki je bil l. 1956 v Parizu. To poročilo je izšlo v Srpskem arhivu, uradnem glasilu Srbskega zdravniškega društva.

Nedolgo zatem je Zveza zdravniških društev ustanovila komisijo, ki je začela razpravljati o kodeksu, ali ga zdravniki sploh potrebujejo in kakšen naj bo. Med prvimi člani te komisije je bil tudi dr. Jože Potrč.

V naslednjih letih je prišlo v razpravo več osnutkov, ki so jih prispevali — večinoma po vzorcu zamejskih deontoloških kodeksov ali pravilnikov zdravniških zbornic — razni zdravniki, izkušeni zlasti v zdravniških



društvenih zadevah. Veliko težav je povzročalo nerešeno vprašanje, katera institucija naj kodeks izda, zakaj to bi hkrati odločilo, za katere zdravnike bo kodeks veljal.

Zvezni splošni zakon o organizaciji zdravstvene službe iz leta 1960 je naložil Zvezi zdravniških društev, da pripravi in sprejme kodeks, ki naj velja za vse zdravstvene delavce ne le za zdravnike. S tem je bil uzakonjen obseg veljavnosti kodeksa (Ur. list FLRJ 1960, št. 95). Odslej je postalo delo za kodeks živahniješe. S širšim krogom sodelavcev pa so se pojavila tudi različna stališča. Prvič je komisija Zveze zdravniških društev razpravljala o besedilu kodeksa od 8. do 10. junija 1962. v Krapinskih Toplicah. Iz pisma dr. Potrča dr. Herbertu Krausu, sekretarju za zdravstvo pri ZIS, 15. 10. 1962 je razvidno, da so na tem sestanku razpravljali samo o enem, Jakovljevičevem konceptu, niso pa vzeli v pretres tudi ljubljanskega osnutka, ki ga je formuliral dr. Potrč že 24. 2. 1962.

O kodeksu bi morali razpravljati na plenumu Zveze zdravniških društev 9. 11. 1962. Plenum takrat ni sprejel besedila kodeksa, pač pa je bila komisija za sestavo kodeksa še razširjena. 5. 3. 1963 je SZD preko sindikatov zdravstvenih delavcev Slovenije poslalo v razpravo nov predlog za besedilo kodeksa, ki ga je prav tako formuliral dr. Potrč.

Končno besedilo kodeksa je bilo sprejeto na plenumu Zveze zdravniških društev decembra 1963, dobra dva meseca po Potrčevi smrti.

O Potrčevem delu pri nastanku besedila kodeksa pravi prof. dr. Janez Milčinski sledeče: »Dr. Potrč kot človek z izredno tankim čutom za dolžnost in odgovornost, za razlikovanje med pravilnim in napačnim, razgledan in po srcu zdravnik ni mogel ostati brezbrizen, ko so se leta 1956 začele prve razprave o kodeksu zdravniške etike. Kodeks etike zdravstvenih delavcev, ki je bil sprejet decembra 1963 na plenumu Zveze zdravniških društev in ki velja z vsemi vrlinami in pomanjkljivostmi še danes, je nedvomno kolektivno delo. Prepričani pa smo, da ne zmanjšujemo deleža nobenega člana komisije ali delovne skupine, če trdimo, da je Potrčev prispevek pri veljavnem besedilu daleč največji, pa tudi to, da pomenijo osnutki za kodeks v njegovem delu v zdravstvu vrhunsko stvaritev.«<sup>1</sup>

## II. HUMANISTIČNI TEMELJI KODEKSA

Če želimo posamezne zahteve kodeksa čim bolj razumeti, bi bilo potrebno, da se vsaj v glavnih črtah seznanimo s Potrčevimi etičnimi in moralnimi principi. Iz njegovih govorov in člankov je razvidno, da je imel pred očmi socialistično etiko in moralo. V tem pogledu je bil dr. Potrč zvest principom Marxa, Lenina in drugih komunistov teoretikov. Vendar je treba poudariti, da je bil pri iskanju znanstvenih temeljev socialistične etike precej originalen in včasih tudi krščanski.

Ker je dr. Potrč pri nas v Sloveniji o socialistični etiki največ pisal, se bom pri opisovanju posameznih principov socialistične etike, iz katere je izšel tudi kodeks, v glavnem opiral na njegove misli.

<sup>1</sup> Dr. Jože Potrč, O socialistični etiki in morali, str. 109—110.

## 1. Etika kot znanost\*

Dr. Potrč je prepričan, da je ideje socializma in komunizma mogoče uresničiti samo na podlagi etičnih principov. Toda, ker ima beseda etika religiozni prizvok in ker je marksistom religioznost sinonim za neznanstvenost, je treba etiko po njegovem mnenju postaviti na popolnoma znanstvene temelje. »**Rojstvo etike** je vezano na pojav dialektičnega in zgodovinskega materializma.« (25). Po njihovih načelih so bile namreč »vse vede«, torej tudi etika, »osvobojene vpliva teologije« (21).

»**Dialektični materializem** je« namreč »skladen znanstveni nazor«, in sicer zato, ker »združuje pozitivne pridobitve vseh najvažnejših znanosti o narodi in družbi« (21). **Zgodovinski materializem** pa je »odpravil nasprotje med materialističnim naravoslovjem in idealističnimi družbenimi ali zgodovinskimi vedami« (22). Na ta način je filozofija izgubila svoj privilegirani položaj med znanostmi. Filozofija je postala »metoda mišljenja«, ki se samostojno razvija in bogati s pridobitvami pozitivnih znanosti. »Etika pa mora postati pozitivna znanost s točno določenim predmetom, ki ji bo filozofski okvir preozek.« (28, 29).

Materialistično pojmovanje zahteva po Marxovem oziroma Leninovem pojmovanju zgodovine »brezobzirno kritiko vsega obstoječega«. (23) »Prednost te kritike je v zahtevi po pozitivnem; to je dialektično presejanje starega, katerega ne smemo enostavno uničiti, ampak ohraniti vse, kar je bilo v njem pozitivnega (23). V vsaki relativni resnici, če je seveda količkaj resnica, je vedno tudi jedro absolutne resnice« (34). — Ko dr. Potrč razlaga Leninov »tip« morale »kot osnovna pravila družbenega življenja, ki so znana že dolga stoletja« (35), ugotavlja sledeče: »Ta moralna stoletij pa seveda ni nič drugega kakor tisto **trajno**, kar se je v vseh dosedanjih razrednih moralah oblikovalo in zmagovalo. To je tisto absolutno v relativnem, ki bo živelo in se spopolnjevalo v socialistični morali. To je tista pozitivna **dediščina** naših prednikov, ki jo moramo brez diskusije priznati, ali pa nismo komunisti (35) . . . Vse najboljše moralne tradicije moramo brez diskusije in brez dvomov globoko spoštovati, jih uresničevati in dopolnjevati (36) . . . Z velikanskim veseljem podpisemo iskrene besede Johna Lewisa: »Opozarjam, da je zmotno govoriti samo o razredni morali. Imamo tudi večne elemente morale in marksistična etika mora uveljaviti obe vrsti« (35).

»To ni samo najboljša znanstvena metoda, ampak tudi najboljši etični odnos do človekovega dela in do človeka sploh (25). In to načelo je kot sestavni del materialističnega pojmovanja zgodovine še posebno pomembno za etiko kot znanost o dobrem in zlem, o vesti, o razvoju morale in družbenih, ljudskih odnosov. Zato mora v duhu filozofske revolucije postati pozitivna znanost s točno določenim predmetom raziskovanja in mora prenehati kot filozofska ali celo teološka disciplina« (23).

\* Številke v oklepajih pomenijo stran v knjigi dr. Jože Potrč, O socialistični etiki in morali.

## 2. Temelji socialistične etike

»Temelj socialistične etike je socialistični družbeni sistem; to so proizvajalna sredstva v družbeni lasti, visoka proizvodnja in vsaj sorazmerno veliko družbeno bogastvo. Šele ti pogoji omogočajo socialistične odnose v družbi in proizvodnji. In socialistična etika je nauk o teh odnosih med ljudmi, ki žive v socializmu. Temelj, na katerem sloni socialistična etika — kot znanost o morali oziroma nauk o družbenih, osebnih in človeških odnosih — je torej pravilno pojmovana korist družbe, ki gradi socializem, ali že živi v socializmu« (47). Zato lahko kot kriterij socialistične etike vzamemo Loeserjevo trditev: »Vse, kar je v skladu z zakoni razvoja družbe in človeštva, je dobro, vse, kar krši te zakone, je slabo« (34).

»Etika bo lahko znanstvena disciplina le v okviru splošnega nauka o družbenem razvoju in v najtesnejši zvezi z razvojem vseh drugih posameznih družbenih znanosti« (25). Da bi etika dosegla ta cilj, se mora po zakonih družbenega razvoja tudi sama dalje razvijati. Zato govore novi proizvajalni procesi in dejstvo, da je zgodovinski proces zakonito progresiven (24, 34). »Etika se razvija kot vsaka znanost, ker se tudi njena vsebina (predmet etike), to je morala, razvija iz družbe v družbo (91). Znanstveno bazo morale moramo iskati v zgodovinskem materializmu, v katerem si družba ne postavlja nalog, ki zanje še ni potrebnih pogojev. Ideali torej ne padejo z neba, ampak jih ljudje ustvarjajo po svojih življenjskih potrebah. Marksistični etiki (ali filozofi, če se za take imajo) ne bodo več konstruirali etičnih kategorij, ampak bodo izvršili brezobzirno kritiko obstoječega ter tako dokazali, da se za mnogimi nravnimi frazami skrivajo določeni interesi« (25—27).

»Če marksizem ni dogma, ampak napotilo za prakso, je etika tista družbena znanost, ki bi se morala mimo politične in ekonomske znanosti najbolj razvijati« (23).

Etika kot znanost »naj se ne omejuje le na razlago moralnega sveta, ampak naj ga spreminja in dalje razvija«. »Znanstvenost etike vrednotimo po tem, koliko pomaga spreminjati svet, konkretno; humanizirati odnose med ljudmi. Ne gre seveda za to, da bi »servirali mladini osladne besede in npravna pravila«, etika mora služiti vzgoji tako, da krepí v človeku vse pozitivne sile, da ga osvobajata vseh spon, vseh strahov, da ga hrabri, mu vliva moči, predvsem pa ustvari globoko občuteno zavest o povezanosti vseh delovnih ljudi, zavest o veličini človeka v naravi. Z etiko naj se moralno osmisli človekova praksa, njegov družbeni razvoj. In čim bolj je resnično znanstvena, tem močnejše orožje je v rokah človeštva za odpravo predsodkov, ki ločijo ljudi, za vsestransko razvijanje tako imenovanih generičnih, plemenitih lastnosti človeka, za njegovo srečo in dostojanstvo. Zato je potrebna« (27, 28).

## 3. Cilji socialistične etike

Za dr. Potrča ima znanstveno utemeljena etika točno določene cilje. »Cilj socializma je brezrazredna družba brez izkoriščanja in vladanja človeka nad človekom, torej družba z doslej neznanimi humanimi odnosi med ljudmi. Zato bi upravičeno pričakovali, da se v socializmu o etiki



ne bo le »filozofiralo«, ampak se bo etika kot pozitivna znanost razcvetela, njeni znanstveni rezultati pa bodo v korist vsem narodom na svetu« (23).

Da bi ta svoj cilj dosegla, »mora etika kot samostojna znanost obravnavati vse tisto, kar slehernega človeka najgloblje zanima — namreč vprašanje od kod človek, kam gre, kakšen je smisel njegovega življenja, trpljenja in smrti, njegove sreče in nesreče, na kar je dobival v vsej svoji zgodovini tako različne nasprotujoče si odgovore« (24).

Eden najlepših ciljev socializma, glavni sen najplemenitejših ljudi v vsej zgodovini, je osebna sreča človeka, seveda slehernega brez izjeme (44). Etični ideal socializma torej ne more biti samo večja produkcija (38), ampak dober človek. »Človek« namreč »ne živi samo od kruha, ampak tudi od dobre in lepe besede« (38). Zato je etični ideal socializma »totalni človek«, to je vsestransko razvita, svobodna osebnost (37). Pod »totalnim človekom« razumemo negacijo vsega, kar je človeka zaslužnjevalo, enostransko utesnjevalo, razumemo torej človeka, ki razvija torej vse svoje zmožnosti, telesne in duševne, ki ne pozna delitve na telesno in duševno delo, ki delo, predvsem ustvarjalno ljubi, ker mu je potrebno (45). Temeljne lastnosti socialističnega človeka so: ljubezen do dela, ljubezen do človeka, socialistično človekoljubje, tako globoka zavest o potrebi dela za družbo, da delo nastane potreba, da brez dela ne more biti človek ne zadovoljen, ne srečen« (49). Za uresničitev tega etičnega ideala socialističnega humanizma ne zadostuje več samo »razredno sovraštvo, ki so ga pod vladavino Stalina proglasili kot največjo moralno prvino. Sovraštvo je sicer imelo v zgodovini pozitivno in napredno vlogo. Toda sovraštvo do sovražnika ni končno nič drugega kot elementaren in egoističen nagon«. Ideal socialistične etike mora biti »ljubezen do sočloveka, do velike večine delovnih ljudi, ker je ta odnos izredno visoko razvit produkt silnih pozitivnih naporov delovnega človeka skozi vso zgodovino (38). Socialistična morala predstavlja najvišjo stopnjo v vsem dosedanjem razvoju družbene morale. Marksistična etika je tista znanost, brez katere ni in ne more biti zares revolucionarne vzgojne prakse in njenega nenehnega izpopolnjevanja. Toda etika se mora znebiti dogmatske citatologije in se povezati z življenjsko prakso; nujno mora iz nje črpati nova in nova spoznanja ter tako ustvariti nova velika bogastva in jih prispevati v zakladnico marksizma« (40).

»Glede izvira, vloge in ciljev socialistične morale torej ni skrivnosti; jasen postaja družbeni izvir morale, jasna njena odvisnost od stopnje družbenega razvoja in njena vloga čuvarja družbenih koristi. Izrazita značilnost družbene morale je torej, da manj prepoveduje in več spodbuja« (48).

Glede načina oziroma sredstev za dosego idealov socialistične etike bi lahko rekli sledeče: »Nujen razredni element socialistične morale je nedvomno čvrst, solidaren, discipliniran in množičen boj proti izkoriščanju in zatiranju« (50).

»Ni dvoma, da se kot preizkusni kamen socializma postavlja v prvo vrsto vseh vprašanj resnično bogata, osebna svoboda (45). Brezrazredna družba lahko sestoji iz samih svobodnih osebnosti (46). Znanstvena in



moralna obveza terja od marksističnih etikov dvoje: ljubezen do znanstvene resnice in občasno hrabrost, da to resnico povedo brez strahu pred spopadi z birokratskimi tendencami v naši družbi« (31).

#### 4. Socialistična etika in religija

O odnosu do religije in religiozne etike pravi dr. Potrč sledeče. »Religija je rezultat človekovih zgodovinskih odnosov do narave in družbe ter ima kot vsaka družbena nadstavba tudi svojo lastno zgodovinsko razvojno zakonitost. In s tega vidika gledamo na religijo, na njeno zgodovinsko družbeno vlogo, sprejemamo njene splošno človeške in pozitivne prispevke in odklanjamo preživele negativne ostanke« (53).

Najvažnejša dediščina religije je etika (101).

Etiko, ki je bila doslej, do najnovejšega časa popolnoma ali delno zavita v religiozno lupino, bo potrebno docela izluščiti iz nje in pokazati njen zgodovinski razvoj in tendenco njene bodoče evolucije (100).

Namesto frazerske »borbe proti misticizmu«, moramo ravnati konstruktivno in nadomestiti religijo s pozitivnim, boljšim, privlačnejšim spoznanjem znanstvenih, predvsem etičnih resnic. Prižgati moramo luč in tema bo izginila (31).

Naš boj proti religiji je pravzaprav le boj za znanstveno resnico, za novo socialistično etiko in za nove družbene odnose (57). Vsi moralni sistemi do socialističnega so imeli več ali manj religiozno obliko. Zato bi bilo sila nespametno, če bi zaradi oblike zavrgli tudi zgodovinsko vsebino, tako imenovano zahodno kulturo, in z njo moralne pridobitve dveh tisoč let samo zato, ker je bila zgrajena najprej bolj, potem pa vse manj na religiozni podlagi (67).

Srce religije je etika. Tudi ta se razvija in omogoča naravne razlage namesto nadnaravnih, ki se sklicujejo na Boga. Če hočemo etiko razvijati, nam je Bog najmanjša ovira (74). Cerkev si lasti monopol nad etiko. Dolgo ga je res imela in še danes je to izredno močan in razširjen predsodek. Etično kulturo proglašaja za »popolno« le tedaj, če je nadnaravna. Toda ne samo »naravna«, ampak tudi višja socialistična etika se je rodila v Evropi iz krščanske (katoliške in protestantske) in iz racionalistične moralne etike. Prezreti v religiji tudi zgodovinske etične pridobitve, ki jih moramo skladno z družbenim razvojem dalje razvijati (tako tudi socialistične etične nazore) na podlagi socialističnih ekonomskih odnosov, pomeni podcenjevati napore preteklosti, take, kakršni so pač bili in bi nujno morali biti (74).

Ves moralni kapital, ki ga je nakopičilo ljudstvo v sto- in tisočletjih moramo ohraniti in dalje razvijati (69).

Zavračamo vsako npravstvenost, ki stoji nad ljudmi, in ne sloni na razrednih pojmovanjih. Pravimo, da je naša npravnost popolnoma podrejena interesom razrednega boja proletariata. Npravno je to, kar pomaga rušiti staro izkoriščevalsko družbo in združiti vse delovno ljudstvo okrog proletariata, ki gradi novo komunistično družbo (68).

Vsaka morala je napredna, dokler služi naprednejšemu družbenemu redu in odstranitvi preživelega družbenega reda. Na vsaki stopnji družbenega reda ima človeštvo svojo novo, višjo moralo, ki služi krepitvi novega družbenega reda in progresu.

Najnovejša morala je morala proletariata, ki služi krepitvi socializma in odpravi preživetih moralnih načel meščanstva in filistrstva, ohranjuje pa najboljše in gradi plemenite značaje (83).

Danes mora etika služiti razrednemu boju, oziroma natančneje povedano, proletariatu in njegovemu političnemu boju za etične cilje, nekoč pa bo služila vsemu človeštvu brez izjeme (85). Razcvet morale je identičen z razcvetom osebnosti (86). Ideja krščanstva, ki je pred dva tisoč leti proglasilo enakost ljudi, je pravzaprav zaživela in dobila realno vsebino šele v borbi za socializem. Kar nas torej družijo s krščanstvom, je ideja bratstva med narodi in ljubezni do bližnjega, to je delovnega človeka. Kar nas loči, ni beseda, ampak praksa, mi pa ta načela tudi uresničujemo, ne le proglašamo (95).

V vprašanju etike sta si socializem in krščanstvo (zlasti zgodnje) najbližja — pa tudi najbolj tuja, če visoki kler sili pošteno duhovščino braniti privilegije in privilegirance, če zahteva od nje zlorabo verskih čustev v korist reakcije« (97).

### KODEKS ETIKE ZDRAVSTVENIH DELAVCEV SFRJ

*Z zmago socialistične revolucije, z naglim razvojem proizvajalnih sil in socialističnih družbenih odnosov sta se v naši deželi organizacija zdravstvene službe in položaj zdravstvenih delavcev iz temeljev predrugačila in se nenehno izpopolnjujeta.*

*Mehanizmi socialistične demokracije, posebno še sistem družbenega samoupravljanja na vseh življenjskih področjih, omogočajo in terjajo nenehen razvoj etične zavesti — moralne odgovornosti in vesti zdravstvenega delavca.*

*Zdravstveni delavci se zvesto drže načel socialističnega humanizma in globoko spoštujejo človeško življenje vse od spočetja ter se aktivno trudijo za varovanje, utrjevanje in obnavljanje zdravja, ki je ena od osnovnih človekovih pravic.*

*Zdravstveni delavci, v skladu z vsesplošnim prizadevanjem za blaginjo vsakega posameznega člana družbene skupnosti, delajo vedno v prid človeku, njegovemu psihičnemu in fizičnemu zdravju in socialni blaginji.*

*Zavedajoč se svoje družbene vloge, prevzemajo zdravstveni delavci Jugoslavije častno obvezo, da se bodo pri opravljanju svojega poklica ravnali po naslednjih*

*etičnih načelih:*

*Zdravstveni delavci, v skladu z vsesplošnim prizadevanjem za blaginjo svojega dela in položaj v zdravstveni službi posvetil svoje umske in telesne zmožnosti pa tudi svojo strokovno in družbeno dejavnost največji vrednoti socialistične družbe — človeku.*

*2. Zdravstveni delavec spoštuje svetla izročila svojega poklica, ki jih je sprejemal, negoval in razvijal od Hipokrita do danes, ter se nenehno trudi za čim lepše in čim bolj humane odnose med ljudmi in za stalni napredek človeštva.*

3. Ponosen na nesebičnost, požrtvovalnost, vznesenost in druge vrline svojih tovarišev, ki so se zmerom pokazale v hudih dneh zgodovine naših narodov, posebno še v narodnoosvobodilnem boju in socialistični revoluciji, bo zdravstveni delavec v svojem poklicu vse te vrline še dalje negoval ter jih vselej izražal.

4. Osnovne naloge slehernega zdravstvenega delavca so utrjevanje in varovanje zdravja, zdravljenje obolenih ter podaljševanje človeškega življenja. Zato se bori proti vsemu, kar ogroža človeško zdravje, pogumno in odkrito opozarja na vzroke obolevanja, skrbi za to, da se odpravljajo vzroki bolezni in njihove posledice, in opozarja na odgovornost družbe za zboljševanje zdravja. Zdravstveni delavec aktivno sodeluje pri zdravstveni vzgoji in krepi zdravstveno zavest in kulturo svojega naroda, nastopa zoper zaostalost in ostanke vraž in zatira vse oblike mazaštva.

5. Zdravstveni delavec nudi vsem brez razlike enako strokovno pomoč ne glede na raso, spol, narodnost, versko pripadnost, politično prepričanje, družbeni in ekonomski položaj in na svoje osebno razmerje do človeka ali njegove družine.

6. Zdravstveni delavec je moralno obvezan, da ustrezno svoji strokovni izobrazbi, nudi zmerom prvo pomoč. Ob epidemijah, naravnih in drugih množičnih katastrofah posveča zdravstveni delavec največjo skrb predvsem bolnim, poškodovanim, ranjenim, otrokom, nosečnicam in onemoglim.

7. Ko se zdravnik ravna po pravilih znanosti in stroke, je pri svojem delu neodvisen in svoboden v izbiri načrtov in sredstev: zato je med vsemi zdravstvenimi delavci še zlasti odgovoren pred svojo vestjo, bolnikom in družbo.

8. Zdravstveni delavec opravlja svojo delo vestno, požrtvovalno, humano in po svojem najboljšem znanju. Svojega znanja in sposobnosti ne bo nikdar uporabil v nasprotju z načeli humanizma in svoje vesti. Privrženost tem načelom pa bo dokazal z osebnim zgledom.

9. Nevarnost za lastno zdravje in življenje ne sme zadržati zdravstvenega delavca, da ne bi izpolnjeval svojih dolžnosti in nalog.

10. Zdravstveni delavec spoštuje osebnost vsakega človeka, z ničimer, ne z besedo ne z dejanjem, ne bo prizadel njegovega človeškega dostojanstva.

11. Poudarjanje svojega dela in lastne osebnosti se ne sklada s poklicem zdravstvenega delavca. Zdravstveni delavec ne bo pred nestrokovnim občinstvom objavljajl izsledkov nezadostno preizkušenih raziskav, metod in zdravilnih sredstev.

12. Nenehno spremljanje zdravstvenih dognanj in strokovno izpopolnjevanje je dolžnost vsakega zdravstvenega delavca. Pridobljeno strokovno znanje mora zdravstveni delavec stalno posredovati svojim sodelavcem v ustanovi, s svojo aktivno udeležbo v strokovnih in družbenih organizacijah pa tudi drugim zdravstvenim delavcem.

13. Sodelovanje zdravstvenih delavcev temelji na tovarištvu, iskrenosti, odkritosrčnosti in posredovanju izkušenj, vse v prid in blaginjo človeka. Zdravstveni delavec ceni in spoštuje znanje, dostojanstvo in strokovnost slehernega zdravstvenega sodelavca ne glede na delovno



mesto, ker ve, da le takšni odnosi zagotavljajo pogoje za ustvarjalno dejavnost in konstruktivno kritiko.

14. Pooblaščen zdravstveni delavec mora bolnika in njegove najbližje seznaniti z njegovim zdravstvenim stanjem zelo preudarno in obzirno. Kadar gre za hudo ali neozdravljivo bolezen, pove diagnozo in prognozo s primerno obzirnostjo in preudarnostjo bolnikovi družini, bolniku pa le, če je to nujno potrebno: pri tem pa naj pomisli, kako utegne vplivati tako sporočilo na telesno in duševno počutje bolnika in njegove družine. To težko dolžnost bo opravil za to pooblaščen zdravnik.

15. Zdravstveni delavec varuje kot poklicno tajnost vse, kar izve pri opravljanju svojega poklica o bolezni ter o osebnih in družinskih intimnostih. Od te obveze sme odstopiti le, če je to nujno za bolnika, družino ali družbo. V teh mejah je zdravstveni delavec slej ko prej moralno in osebno odgovoren za sporočene podatke.

16. Zdravstveni delavec obsoja evtanazijo in jo ima za lažni humanizem. Nasprotno pa si v mejah medicinske znanosti in možnosti prizadeva olajšati bolniku telesno in duševno trpljenje in se trudi za njegovo življenje in zdravje.

17. Najhujša kršitev teh etičnih načel je prisilni poskus na človeku. Preiskovanje in preizkušanje znanstvenih metod na človeku je dovoljeno le, če je to medicinsko in biološko opravičeno (pri tem se mora poskusna oseba zavedati značaja takega poskusa in možnih posledic, morajo se izvršiti vsi varnostni in previdnostni ukrepi) in če oseba v to prostovoljno privoli.

18. Zdravstveni delavec ima po načelu spoštovanja človeškega življenja od samega spočetja, po načelih socialističnega humanizma in medicinske znanosti splav za biološko-medicinsko, psihološko in socialno škodljiv. Zato si zavestno prizadeva, da bodi resnična humanistična pravica do materinstva nad pravico do splava. Poklic zdravstvenega delavca mu veleva, da se v vsakem posameznem primeru odloči za tisto vrsto strokovne pomoči, ki bo olajšala položaj žene in družine, hkrati pa si prizadeva za take razmere v družbi, da bo postal splav zaradi načrtnega ustvarjanja družine nepotreben.

19. Socialistično načelo »vsakdo po svojih zmožnostih, vsakomur po njegovem delu« je osnovno vodilo pri nagrajevanju zdravstvenih delavcev. Vendar pa bo zdravstveni delavec nesebično in požrtvovalno nudil pomoč poškodovanemu, bolnemu in ogroženemu človeku, ne glede na nagrado za opravljeno delo.

20. Ko zdravstveni delavci Jugoslavije sprejemajo ta etična načela, se obvezujejo, da bodo v svojem strokovnem delu in v svoji družbeni dejavnosti izpopolnjevali in utrjevali etično zavest, da bodo spoštovali ter dosledno izvajali etična načela svojega humanega poklica, in to vedno in samo v prid zdravju in življenju ljudi.

Strokovna združenja zdravstvenih delavcev in zdravstvene ustanove oziroma njihovi organi družbenega upravljanja imajo pravico in dolžnost skrbeti, da se bodo etična načela kodeksa izvajala vsestransko in v celoti.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Iz knjige dr. Jože Potrč, O socialistični etiki in morali.



### III. BESEDILO KODEKSA

Besedilo je bilo doslej trikrat uradno tiskano v slovenščini. Najprej je izšlo v posebni brošurici, ki jo je izdala revija Medicinski razgledi septembra 1964. Drugič je izšlo v brošuri, ki jo je izdala zveza društev medicinskih sester Slovenije l. 1971. Tretje besedilo je izšlo v knjigi dr. Jožeta Potrča lani konec leta. Med temi tremi besedili obstajajo manjše jezikovne razlike in razlike v razporeditvi posameznih načel. Predavanje se naslanja na tretje besedilo.

Uvod sestavlja pet odstavkov, ki naj bi pojasnili izvor in utemeljili obveznost etičnih načel.

**Prvi** odstavek govori o novem položaju zdravstvene službe, ki je nastal po socialistični revoluciji.

V **drugem** so na kratko utemeljene okoliščine, ki narekujejo nove etične zahteve.

V **tretjem** je izraženo načelo socialističnega humanizma o spoštovanju človeškega življenja od spočetja dalje.

**Četrti** odstavek povzema definicijo zdravja, kot ga je formulirala Svetovna zdravstvena organizacija.

**Peti** odstavek izraža moralno obveznost, s katero zdravstveni delavec sprejema etična načela kodeksa.

Kodeks navaja 20 etičnih načel.

S 1. načelom je izražena najvišja vrednota, ki je hkrati tudi norma vseh zdravstvenih uslug — človek.

Z 2. načelom se zdravstveni delavec obvezuje, da bo spoštoval vse zgodovinske pridobitve medicinske etike od Hipokrata do danes.

V 3. načelu so prikazane glavne značilnosti medicinske etike iz časa narodnoosvobodilnega boja oz. socialistične revolucije.

V 4. načelu so podane osnovne naloge zdravstvenega delavca.

5. načelo zahteva od zdravstvenega delavca, da mora nuditi enako strokovno pomoč vsem ljudem, ne glede na razlike, ki med njimi obstajajo.

6. načelo ga obvezuje, da nudi prvo pomoč, kadarkoli se za to pokaže potreba.

7. načelo zagotavlja zdravstvenemu delavcu potrebno svobodo pri opravljanju poklicnih dolžnosti, hkrati pa določa trojno normo njegovega delovanja: vest, bolnika in družbo.

8. načelo zahteva od zdravstvenega delavca, da se nikoli ne pregreši zoper svojo vest in načela humanizma.

Z 9. načelom se zdravstveni delavec obvezuje, da se pri opravljanju svoje službe ne bo bal niti za lastno zdravje niti za lastno življenje.

V 10. načelu je izražena zahteva po doslednem spoštovanju pacientovega človeškega dostojanstva.

11. načelo nalaga zdravstvenemu delavcu strokovno kritičnost do svoje osebe in svojega dela.

12. načelo ga obvezuje na strokovno izpopolnjevanje.

13. načelo govori o urejenih medčloveških odnosih med posameznimi profili zdravstvene službe.

14. načelo daje navodila, kako mora zdravstveni delavec, zlasti zdravnik ravnati pri odkrivanju resničnega stanja bolniku ali svojcem.

15. načelo govori o poklicni tajnosti.
16. načelo obsoja vsako obliko evtanazije.
17. načelo obsoja prisilni poskus na človeku in pojasnjuje, pod kakšnimi pogoji je poskus na človeku dovoljen.
18. načelo določa odnos do splava. Najprej ga obsoja kot vsestransko škodljivega. Poudarja, da je pravica materinstva nad pravico do splava in obvezuje zdravstvenega delavca, da si z vsemi sredstvi, zlasti z načrtovanjem družine, prizadeva za takšne družbene razmere, da bo splav postal nepotreben.
19. načelo govori o nagrajevanju.
- Z 20. načelom se zdravstveni delavec obvezuje, da bo svojo etično zavest neprestano izpopolnjeval in utrjeval.
- Zadnji odstavek nalaga strokovnim zdravstvenim organizacijam, da naj skrbе, da bodo njihovi člani ta načela tudi izvajali.

#### IV. KODEKS V LUČI KATOLIŠKE MORALNE TEOLOGIJE

Pri moralni presoji našega Kodeksa moramo imeti pred očmi **dve** stvari:

- **temelj**, iz katerega je Kodeks zrastel in
- samo **besedilo** Kodeksa.

A. **Temelj**, iz katerega je Kodeks zrastel, bi naj bila socialistična humanistična etika. Kolikor je meni znano, so dosedanji napor naših bratov marksistov, da bi ustvarili neko marksistično oz. socialistično etiko, ostali le pri načrtih in poskusih. Do kakšnih rezultatov je v tem pogledu prišel dr. Potrč, sem skušal pokazati v II. delu predavanja.

Predavanje nima namena kritično oceniti Potrčevo pojmovanje socialistične etike, vendar bi se le ustavili pri nekaterih njegovih trditvah:

1. Dr. Potrč je bil mnenja, da bo socialistična etika **višja** od krščanske. Za to trditev ne navaja nobenega drugega dokaza kot načelo dialektičnega materializma, po katerem se vse stvari na svetu, tudi etika, razvijajo.

Glede na njegovo, lahko rečemo amatersko poznanje filozofije in teologije, je njegova trditev razumljiva. Pri tem pa bi si kot kristjan postavil **dve vprašanji**:

- Kako je mogel priti Potrč do prej omenjene trditve? Ali je to samo izraz nekega marksističnega predsodka o religiji, ali pa ga je morda do takšnega stališča pripeljala slaba izkušnja s kristjani svojega časa in okolice?
- Ali je Potrčeva želja po višji etiki od krščanske res samo izraz slabega poznanja krščanske etike, ali pa bi bilo morda le potrebno temeljiteje premisliti naša etična načela predvsem na socialnem področju?

2. Ne moremo zanikati, da je imel dr. Potrč pri iskanju socialistične etike dobro voljo in da so nekatera načela poštena ter zahtevna. Toda nerešeno je ostalo vprašanje, v imenu česa naj bi se ljudje teh načel držali? Pri tem mislim predvsem na moralno obveznost izpolnjevanja etičnih načel. Ali je mogoče priti do absolutne obveznosti etičnih načel

brez religioznih temeljev, je posebno vprašanje, o katerem je pred leti pisal v Novi poti prof. dr. J. Janžekovič.

3. V socialistični etiki so še vedno nerešena vsa tista vprašanja, na katera Potrč želi najti odgovor, namreč »vprašanja odkod človek, kam gre, kakšen je smisel njegovega življenja, trpljenja in smrti, njegove sreče in nesreče« (24). Na vsa ta in ostala vprašanja, ki so z omenjenimi povezana, pozna krščanstvo odgovore že 2000 let. Vprašanje pa je, če jih je znalo vedno v sprejemljivi obliki posredovati človeku svojega časa.

Zaradi pravkar omenjenih in še drugih razlogov, je treba reči, da je socialistična etika še daleč od tega, da bi nadomestila, kaj šele preseгла krščansko etiko in moralo.

B. Glede samega **besedila** Kodeksa se mi zdi, da so vsa načela tako formulirana, da jim s stališča katoliške moralne teologije nimamo drugega očitati, kot to, da so pomanjkljiva. Z drugimi besedami rečeno: Kodeks etike, kot je napisan, sprejemamo kot pravilen, s pripombo, da je za zdravstvenega delavca kristjana kot dokument njegove poklicne etike nezadosten.

### **Zakaj je Kodeks s stališča katoliške moralne teologije sprejemljiv?**

Moralnost Kodeksa počiva na tistih naravnoetičnih principih, ki so skupni vsemu človeštvu in so zato nujno vključeni tudi v etično moralne principe katoliške moralne teologije.

Temeljni princip Kodeksa je vsestransko **spoštovanje človeške osebe**.

- Kodeks zahteva spoštovanje človeškega življenja od njegovega spočetja do smrti (uvodni odstavek, 1. načelo), zato obsoja splav (18. načelo), odklanja evtanazijo (16. načelo), prisilni poskus na človeku (17. načelo) in zahteva skrb za podaljšanje človeškega življenja (4. načelo).
- Kodeks zahteva spoštovanje osebnosti in dostojanstva vsakega človeka (5. in 10. načelo), njegove vesti in svobode (14. in 15. načelo).
- Kodeks zahteva spoštovanje zdravja, ko zahteva, da je zdravstveni delavec v vsakem času pripravljen nuditi prvo pomoč (6. načelo), da je pri svoji sposobnosti in znanju kritičen (11. načelo) ter se ne prejestano strokovno izpopolnjuje (12. načelo).
- Kodeks zagotavlja zdravstvenemu delavcu svobodo vesti (7. načelo).
- Od vsakega zdravstvenega delavca pa zahteva visoke moralne lastnosti: Spoštovati mora vsa pozitivna izročila tradicije (2. in 3. načelo), svoje delo mora opravljati vestno in ne sme nikoli kršiti osnovnih načel humanizma in svoje vesti (8. načelo), pri opravljanju svojih dolžnosti se ne sme ozirati na nagrado (19. načelo), skrbeti mora za izpopolnjevanje svojega etosa (20. načelo) in biti mora pripravljen žrtvovati lastno zdravje in življenje pri opravljanju svojega poklica (9. načelo).

## Kakšna je moralna obveznost Kodeksa?

Če želi biti Kodeks izraz socialistične etike, je treba reči, da so njegove zahteve bolj relativnega značaja. Socialistična etika je po svojem bistvu relativna, ker je odvisna od določene socialne strukture, ki pa se v zgodovinskem razvoju spreminja. Tóda, ker priznava tudi nekatere v zgodovinskem razvoju nespremenljive etične vrednote, bi zahtevale te vrednote absolutno spoštovanje. Med te vrednote spada najprej spoštovanje človeškega življenja od spočetja dalje; človekovo zdravje in osebno dostojanstvo; pravica do osnovne zdravstvene pomoči; pravica do spoznavanja resnice o svojem zdravstvenem stanju in morda še katera druga.

Za zdravstvenega delavca katoličana imajo vsa načela Kodeksa, ki ne nasprotujejo njegovi religiozno oblikovani vesti, značaj absolutne obveze, ker so to hkrati tudi načela katoliškega moralnega nauka.

Za zdravstvenega delavca katoličana imajo tista načela Kodeksa, ki izražajo osnovne zahteve človeške narave, značaj absolutne obveze. Po nauku katoliške moralne teologije so te zahteve izraz božje stvariteljske volje. Zaradi tega postanejo zahteve njegove vesti tudi božje zahteve, ki jih mora kot vernik absolutno spoštovati.

Za zdravstvenega delavca, ki nima religiozno oblikovane vesti, pa so osnovne zahteve človeške narave toliko absolutne, kolikor jih kot takšne spozna in sprejme pred svojo vestjo. V nobenem primeru pa ne more neka skupnost (družbena, politična ali religiozna) zahtevati od zdravstvenega delavca, da bi delal proti svoji vesti. Vsekakor pa je naloga vsake skupnosti, da v absolutnem spoštovanju resnice in človeške narave z vsemi njenimi dimenzijami, med katere spada tudi religiozna, skrbi za čim bolj objektivno oblikovanje svojih članov, v našem primeru zdravstvenih delavcev.

## Kritične pripombe

Glavna pomanjkljivost Kodeksa je v tem, da v svojih načelih ne upošteva etičnih in moralnih načel večjega dela našega prebivalstva, ki je religiozen in bi imel na podlagi demokratične ureditve naše države vso pravico sodelovati pri sestavljanju Kodeksa.

Zaželeno bi bilo, da bi bila nekatera načela bolj jasno podana. **4. načelo pravi**, da je osnovna naloga zdravstvenega delavca tudi podaljševanje človeškega življenja. — Ob tem besedilu ostajata nejasni dve vprašanji.

1. Kako dolgo traja ta naloga, potem ko je bolnikovo življenje odvisno le od delovanja reanimacijskih aparatov in so važnejši centri nepopravljivo okvarjeni?

2. Ker je v naši državi ali vsaj v naši republiki večji del prebivalcev religioznih, bi moral Kodeks bolj jasno povedati, kakšen odnos mora zavzeti zdravstveni delavec do umirajočega bolnika, ki v najtežjih trenutkih svojega življenja upravičeno pričakuje tudi religiozno pomoč.

**V 9. načelu** bi bilo dobro bolj točno povedati, koliko in v kakšnih okoliščinah je zdravnik dolžan tvegati svoje zdravje in življenje.



V zvezi z **10. načelom** ali v posebnem načelu bi morala priti od izraza bolnikova pravica do svobode in soodločanja pri uporabi nevarnih diagnostičnih metod ali terapevtskih posegov.

**18. načelo** govori o odnosu zdravstvenega delavca do splava. Kodeks najprej splav načelno odklanja kot škodljiv. Poudarja, da je pravica do materinstva pred pravico do splava. Iz zadnjega dela načela pa bi bilo mogoče zaključiti, da Kodeks v nekaterih primerih splav dovoljuje. »Poklic zdravstvenega delavca mu veleva, da se v vsakem posameznem primeru odloči za tisto vrsto pomoči, ki bo olajšala položaj žene in družine...«

Znano je, da je naša zakonodaja leta 1952 poleg medicinske indikacije za splav uvedla še profilaktično, etično in socialnomedicinsko. Uredba iz leta 1960 je zamenjala socialnomedicinsko indikacijo s čisto socialno. Leta 1969 pa je izšel splošni zakon o prekinitvi nosečnosti. Ta zakon je izšel eno leto potem, ko so slovenski zdravniki na svojem drugem kongresu v Ljubljani zavzeli odklonilen odnos do socialne indikacije za splav. Po tem zakonu je splav (ali kot se izraža zakon »prekinitiv nosečnosti«) dovoljen pod sledečimi pogoji:

*1. člen*

Prekinitiv nosečnosti kot poseben medicinski poseg je dovoljen v primerih in pogojih, ki so določeni z zakonom.

*2. člen*

Prekinitiv nosečnosti ni dovoljena po preteku treh mesecev od spočetja.

*3. člen*

Prekinitiv nosečnosti je dovoljena s privolitvijo oziroma na zahtevo noseče ženske:

1. kadar se po medicinskih indikacijah ugotovi, da ni mogoče na drug način rešiti življenja ali odvrniti hude okvare njenega zdravja med nosečnostjo, porodom ali po porodu;

2. kadar je po znanstvenih spoznanjih mogoče pričakovati, da se bo otrok zaradi bolezni staršev rodil s hudimi telesnimi ali duševnimi hibami;

3. kadar je prišlo do spočetja v zvezi s kaznivim dejanjem: posilstva, spolnega občevarjanja s slabotno osebo, spolnega občevarjanja z mladoletno osebo, spolnega občevarjanja z zlorabo položaja, zapeljevanja ali krvoskrunstva.

Prekinitiv nosečnosti iz 1. točke prvega odstavka tega člena se opravi po medicinskih indikacijah ne glede na to, koliko časa je preteklo od spočetja, prekinitiv nosečnosti iz 2. in 3. točke prvega odstavka tega člena pa se sme opraviti potem, ko so pretekli več kot trije meseci, le tedaj, če prekinitiv nosečnosti ne bo povzročila za nosečo žensko hujše okvare zdravja ali neposredne nevarnosti za življenje.

*4. člen*

Prekinitiv nosečnosti je na zahtevo noseče ženske dovoljena, če bi utegnila priti med nosečnostjo ali po porodu v hude osebne, družinske, materialne ali drugačne razmere.

Ob tem očitnem neskladju med osnovnimi načeli Kodeksa in splošnim zakonom o prekinitvi nosečnosti bi citiral besede prof. dr. Janeza Milčinskega, ki jih je že leta 1965 napisal v knjigi Poslanstvo slovenskega zdravnika. — »V neskladju med etičnimi načeli in zakonskim predpisom pa se mora zdravnik vendar odločiti za etično načelo. Še več. Dolžan je, da po svojih možnostih bdi nad medicinskimi etičnimi načeli in si prizadeva, da se bodo uveljavila tudi v zakonskih predpisih in jih obogatila. Kajti, geslo, da je za zdravnika zakon hkrati že etika in da je torej uboganje in pokorno izpolnjevanje navodil in ukazov edina zdravnikova dolžnost, to geslo poznamo iz najmračnejše dobe človeštva in zgodovine. V njegovem imenu je tekel nacistični evtanazijski program in v njegovi senci so v trpljenju umirale žrtve brezdušnih medicinskih poskusov. Te bridke izkušnje bližnje preteklosti nalagajo zdravniku dolžnost, da budno varuje in vsepovsod uveljavlja načela medicinske etike, ki so obenem temeljna načela mednarodnega humanitarnega prava.«<sup>3</sup>

### Zaključek

Predavanje je imelo namen pokazati zgodovinsko in idejno ozadje Kodeksa etike zdravstvenih delavcev SFRJ. Videli smo, da je Kodeks plod skupinskega dela ljudi, ki so imeli pred očmi predvsem ideale socialistične etike. Istočasno pa so upoštevali tudi vse tiste ideale zgodovinskega razvoja medicinske etike, ki so v skladu z načeli socialistične ureditve naše države. Pri tem je treba poudariti, da je v Kodeksu premalo upoštevana religioznost večjega dela naših narodov.

S stališča katoliške moralne teologije je besedilo Kodeksa kljub nekaterim nejasnostim in pomanjkljivostim sprejemljivo, ker se njegova načela skladajo z načeli katoliškega moralnega nauka. Za zdravstvenega delavca kristjana imajo značaj moralne obveznosti v vseh tistih točkah, ki niso v nasprotju z njegovo vestjo.

### Literatura

Dr. Jože Potrč, O socialistični etiki in morali, Založba Obzorja, Maribor 1972.

Poslanstvo slovenskega zdravnika, Zbornik razprav in člankov, SM, Ljubljana 1965.

Bernhard Häring, Heilender Dienst, Ethische Probleme der modernen Medizin, Grünewald 1972.

Zdravstveni vestnik, l. XXXVII, št. 7—8, Ljubljana 1968.

Splošni zakon o prekinitvi nosečnosti, Ur. l. SFRJ, št. 20/69, str. 604, 605.

<sup>3</sup> N. d., 14.

## **Povzetek**

### **KODEKS ETIKE ZDRAVSTVENIH DELAVCEV SFRJ V LUČI MORALNE TEOLOGIJE**

Marijan Šef

Razprava pokaže zgodovinsko in idejno ozadje Kodeksa etike zdravstvenih delavcev SFRJ. V začetku oriše zgodovino nastanka tega kodeksa, ki je plod skupinskega dela ljudi, ki so imeli pred očmi predvsem ideale socialistične etike. Upoštevali pa so tudi tiste ideale zgodovinskega razvoja medicinske etike, ki so v skladu z načeli socialistične ureditve naše države.

Nadalje avtor kratko opiše humanistične temelje Kodeksa etike zdravstvenih delavcev SFRJ in pokaže na njihovo povezanost s socialističnim družbenim sistemom. Etični ideal socializma ni samo večja produkcija, ampak predvsem dober človek, ki se trudi za osebno srečo slehernega človeka. Razprava se dotakne tudi odnosa socialistične etike do religije.

Podan je celotni Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFRJ in končno nekatere kritične opombe v luči katoliške moralne teologije. Besedilo Kodeksa je kljub nekaterim pomanjkljivostim s stališča katoliške moralne teologije sprejemljivo. Premalo pa je upoštevana v Kodeksu religioznost večjega dela naših narodov. Za zdravstvenega delavca kristjana imajo določbe Kodeksa moralno obveznost v vseh tistih točkah, ki niso v nasprotju z njegovo vestjo.

## **Zusammenfassung**

### **DER ETHISCHE KODEX DER GESUNDHEITSARBEITER DER SFRJ IM LICHT DER MORALTHEOLOGIE**

Marijan Šef

Die Abhandlung stellt uns den geschichtlichen und ideellen Hintergrund des ethischen Kodexes der Gesundheitsarbeiter der SFRJ dar. Anfangs schildert sie die Geschichte der Entstehung dieses Kodexes, welcher die Frucht einer Gemeinschaftsarbeit von Leuten ist, die vor allem die Ideale einer sozialistischen Ethik vor Augen hatten. Sie haben jedoch auch jene Ideale der geschichtlichen Entwicklung einer medizinischen Ethik miteinbezogen, die mit den Prinzipien der sozialistischen Ordnung unseres Staates im Einklang stehen. Der Autor schildert ferner kurz die humanistischen Grundlagen des ethischen Kodexes der Gesundheitsarbeiter SFRJ und weist auf ihre Verbindung mit dem sozialistischen Gesellschaftssystem hin. Das ethische Ideal des Sozialismus ist nicht nur eine grössere Produktion, sondern vor allem der gute Mensch, der sich um das persönliche Glück jedes Menschen bemüht. Die Abhandlung berührt auch die Einstellung der sozialistischen Ethik zur Religion.

In der Abhandlung wird der gesamte ethische Kodex der Gesundheitsarbeiter SFRJ und schliesslich einige kritische Anmerkungen im Lichte der katholischen Moraltheologie dargeboten. Der Text des Kodexes ist trotz einiger Mängel vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie annehmbar. Zu wenig Beachtung im Kodex findet jedoch die Religiosität des überwiegenden Teiles unserer Völker. Für den christlichen Gesundheitsarbeiter sind die Verordnungen des Kodex in allen jenen Punkten moralisch verpflichtend, die nicht im Gegensatz zu seinem Gewissen stehen.

## Eksistencialno oznanjevanje

Vekoslav Grmič

Sociologi ugotavljajo, da je religija izgubila »monopol« nad odgovori, ki zadevajo vprašanja sveta in človeka. Poudarjajo pa tudi, da je v krščanskih deželah Cerkev enako izgubila »monopol« nad odgovori, ki se tičejo človekovega odnosa do Boga. Sekularizacija in pluralizem se dosledno uveljavljata povsod.<sup>1</sup>

Razumljivo je, da se zaradi teh razmer mora spremeniti način oznanjevanja Kristusovega evangelija, kolikor ne gre dejansko samo za to, da dobi oznanjevanje tiste poudarke, ki jih Kristusov evangelij po svojem bistvu zahteva in jih je oznanjevanje v neki meri vedno upoštevalo. Na verskem in sploh duhovnem področju se namreč danes dogaja nekaj podobnega kakor na tržišču. Ponudba in povpraševanje bi naj bili odločilni silnici v tem pogledu. Sploh bi mogli reči, da se poleg blagovnega tržišča povsod odpira tudi »duhovno tržišče«, poleg materialnega potrošništva pa uveljavlja duhovno potrošništvo.<sup>2</sup> Če pomislimo na vlogo, ki jo pri tem igrajo družbena občila, je ta trditev precej točna.

Avtoritativno zato ni mogoče širiti nobenih nazorov, če mislimo na formalno avtoriteto. Odmev najde pri ljudeh le še moralna in vsebinska avtoriteta, to se pravi, da ga najde samo osebnost oznanjevalca in razlogi, ki jih ta navaja v korist svojih nazorov — auctoritas rationis. Z uspehom more računati samo, kdor resnično odgovarja na življenjsko pomembna vprašanja našega časa.

S spremenjenimi razmerami in spremenjeno miselnostjo se mora spremeniti tudi način oznanjevanja Kristusovega nauka. V nasprotnem primeru bi to oznanjevanje zaradi prezira zahtev časa ne moglo biti uspešno. Posebno pomembno je vprašanje oznanjevalca in tistega, ki mu je oznanjevanje namenjeno. Kakor naj bi oznanjevalec oznanjal predvsem s svojo osebnostjo, s svojim življenjem, tako naj bi se obračal na celotnega in čisto konkretnega človeka v določenem času in določenih razmerah. Poudarjati pa bi moral tudi vidike, ki resnično oblikujejo človeka, njegovo življenje in delo. Ne gre toliko za znanje kakor veliko bolj za življenje, za človekov življenjski slog.

Sicer je res, da je pri oznanjevanju šlo vedno predvsem za življenje, toda prav tako je res, da smo na to radi pozabljali, dokler nas razmere niso naravnost prisilile, da danes ta namen ponovno poudarjamo. Vsekakor pa bi mogli na tem mestu omeniti apostola Pavla kot vzor eksistencialnega oznanjevanja Kristusovega evangelija. Spomnimo se samo, kaj

<sup>1</sup>Prim. P. L. Berger, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Frankfurt am Main (Fischer) 1973, 132 sl.

<sup>2</sup> Prim. P. L. Berger, prav tam.



pravi apostol o sebi: »Prosim vas torej, posnemalci moji bodite« (1 Kor 4, 16). Dalje izjavlja glede odnosa do tistih, ki jim je oznanjal evangelij: »Vsem sem postal vse, da bi jih vsekakor nekaj rešil« (1 Kor 8, 22). O vsebini svojega oznanila pa je zapisal: »Mi pa oznanjamo Kristusa križanega« (1 Kor 1, 23). Evangelij pač mora delovati odrešenijsko, zato je vse to popolnoma razumljivo.

Ozrimo se sedaj na nekatere vidike eksistencialnega oznanjevanja, in to glede na oznanjevalca, »poslušalca« in vsebino oznanila.

## I

Oznanjevanje evangelija je zakramentalna dejavnost, ki po njej človek raste v veri ali do vere pride. Apostol Pavel pravi: »Torej je vera iz oznanila, oznanilo pa po besedi Kristusovi« (Rimlj 10, 17). **Oznanevalec** je božji, Kristusov sodelavec v polnem pomenu, ob njem se poslušalci srečujejo s Kristusom, ki je razodetje božje »dobrotljivosti in ljudomilosti«, po njem kliče Kristus ljudi k sebi in raste Cerkev.

V skladu s takšno dejavnostjo mora biti oznanjevalec resnično Kristusova priča. Kristus sam je dejal apostolom: »Prejeli pa boste moč, ko pride v vas Sveti Duh in boste moje priče« (Apd 1,8). Tako spremlja besedo božja milost, ki deluje v oznanjevalcu. Razen tega pa more prav razumeti in zato tudi dobro podajati Kristusov nauk samo tisti, ki zanj velja Kristusova obljuba: »Ako me kdo ljubi, bo mojo besedo spolnjeval; in moj Oče ga bo ljubil in bova k njemu prišla in pri njem prebivala« (Jan 14, 23). To se pravi overiti, legitimirati oznanilo s svojo osebnostjo, ki iz nje odseva Kristusov duh, tako da more oznanjevalec vsak čas reči: »Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus« (Gal 2, 20). V takem primeru gre res za »služabnika Kristusovega in oskrbnika božjih skrivnosti« (1 Kor 4, 1). Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Čeprav namreč more božja milost delo zveličanja izvršiti tudi po nevrednih služabnikih, vendar Bog redno rajši hoče razodevati svoja čudovita dela po tistih, ki so bolj poslušni nagibanju in vodstvu Svetega Duha« (D 12, 3).

Oznanjevalec, ki si prizadeva, da bi bil Kristusova priča, zna prisluhniti božjemu Duhu, ki deluje v njem, ki deluje v Cerkvi, ki deluje v ljudeh, ki jim prinaša oznanilo, in deluje na raznovrstne načine v svetu sploh. Zato se bo znal vživeti v poslušalca in bo mogel v njem odkriti vprašanja, ki nanja pričakuje odgovor. Prav tako pa bo našel ustrezno obliko, ki bo poslušalec zanj dostopen. Poslušnost Kristusu vključuje potrebno poslušnost znamenjem časa in ljudem. Kdor bi skušal oboje ločiti, bi bil zagovornik monofizitske zmote. Kristus je bil namreč Bog in človek, Bog, ki se je odločil za »kenosis«, zato je prisoten povsod, kjer se uresničuje pri oznanjevanju oboje.

Takšen pogled na oznanjevalca zahteva od njega nenehno spreobrnjenje. Nikdar ne more reči, da je že to, kar bi naj bil, da je popolnoma usposobljen za svoje poslanstvo. Kakor hoče, da bi drugi rastle v veri, v spoznanju Kristusa in v življenju iz njega, tako mora najprej biti sam odprt za to rast in si prizadevati zanjo. Kar je 2. vatikanski cerkveni

zbor izjavil za vso cerkev, velja enako za vsakega posameznega oznanjevalca.

Ker pa milost gradi na naravi, je samo po sebi umevno, da si mora oznanjevalec prisvojiti obče človeške kreposti. Tudi Kristus je bil ljudem v vsem enak, razen v grehu. Sploh naj bi oznanjevalec vzel svoje poslanstvo kot ljubezensko službo bližnjemu. Kristus je naročal apostolom: »Vi pa se ne dajte klicati z imenom ‚rabi‘ zakaj eden je vaš Učenik, vi vsi ste pa bratje. Tudi ne kličite nikogar na zemlji ‚očeta‘, zakaj eden je vaš Oče, tisti, ki je v nebesih. Tudi se ne imenujte vodniki, zakaj eden je vaš vodnik, Kristus. Kdor je največji med vami, bodi vaš strežnik« (Mt 23, 8—11). Drugi vatikanski cerkveni zbor naroča, ko govori o poslanstvu duhovnikov, kar pa velja končno za vse oznanjevalce: »Za doseganje tega pa mnogo pripomorejo kreposti, ki se v človeški družbi po pravici cenijo, npr. srčna dobrot, iskrenost, značajnost in vztrajnost, živ čut za pravičnost, vljudnost in druge kreposti, ki jih priporoča apostol Pavel, ko pravi: ‚Kar je resnično, kar pošteno, kar pravično, kar čisto, kar ljubeznivo, kar je častno, kar koli je krepostno in kar koli hvale vredno, to imejte v mislih‘ (Flp 4, 8)« (D 3).

Samo, kdor je res človek, se bo mogel človeku približati. Sicer pa, kakor smo videli, mora biti oznanjevalec najprej človek, če hoče v sebi upodobiti Kristusa in ga drugim uspešno oznanjati. Najbrž pa k temu spadajo tudi raznovrstne malenkosti in zunanosti, ki se nam včasih ne zdijo niti malo pomembne, kakor npr. obleka, ki ne sme poudarjati osebe oznanjevalca ali njegove formalne avtoritete, temveč mora razodevati voljo, da hoče oznanjevalec postati vsem vse in vsem služiti kakor Kristus.

Oznanjevalec, ki eksistencialno oznanja evangelij, vključuje v dogajanje poslušalca tako, da si oba prizadevata za isti cilj, da sta dejansko oba predvsem Kristusova poslušalca. Zato dobiva njegovo oznanjevanje nujno dialogično naravo in usposablja za dialog z Bogom, s Kristusom. V tem pogledu ne smemo pozabiti tudi na resnico o občestvu svetih. Ustrezna beseda, zgled in milost, vse to bi naj posređoval oznanjevalec s svojim nastopom in življenjem.<sup>3</sup>

Ker se takšen oznanjevalec nujno zaveda svojih slabosti, svoje nedoraslosti poslanstvu, ki ga opravlja, si bo znal pridobiti sodelavce, čutil bo potrebo po njih in bo uporabljal vsa sredstva, ki bi mogla služiti uspešnemu oznanjevanju. Kot Kristusov, božji sodelavec je to dolžan storiti, saj šele potem sme računati z božjo pomočjo, ki bo zanjo prosil tudi v molitvi v ožjem pomenu. Vsekakor pa bo prav v molitvi dobil pobude in moč za svoje delo.

## II

**Poslušalec**, ki mu je oznanjevanje namenjeno, nikakor ni »tabula rasa«. Nasprotno, ima svoje želje in zahteve, ima svoje poglede, svoje predsodke in svoja vprašanja, ima svojo naravo. Oznanjevalčeva beseda mora vse to upoštevati in tako v čisto določenem pomenu »postati meso«.

<sup>3</sup> Prim. P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Zürich—Einsiedeln—Köln (Benziger) 1969, 41.

Vsak človek je na poseben način poklican k poslušanju. »Kličem te po imenu: Moj si,« pravi prerok (Iz 43, 1). V njem deluje posebno »transcendentalno razodetje« po milosti, kakor pravi K. Rahner.<sup>4</sup> A to razodetje gradi na njegovi naravi. Človeku mora biti »dano razumeti skrivnosti nebeškega kraljestva« (prim. Jan 13, 11) in dano mu je tako po transcendentalni naravnosti k Bogu, po »potentia oboedientialis« za skupnost z Bogom,<sup>5</sup> kakor po vsezvličani božji volji in ustrezni milosti. Drugi vatikanski cerkveni zbor pravi: »Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednji človekov poklic v resnici samo eden, to se pravi božji, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo velikonočni skrivnosti« (CS 22, 5).

Gotovo pa more človek oznanilo tudi preslišati, more se zapreti vase in zavrniti božji klic. Kristus pravi: »Zato jim govorim v prilikah, ker gledajo pa ne vidijo; in poslušajo, pa ne slišijo in razumejo« (Mt 13, 13).

Vsekakor mora oznanjevalec upoštevati konkretnega človeka. Večkrat je zato močno vprašljivo oznanjevanje, ki je namenjeno »vsem« brez razlike. Pogosto takšno oznanjevanje ne bo obrodilo sadu, ker pač premalo upošteva posameznega človeka ali posamezne skupnosti.

Oznanjevanje se mora ljudem prilagoditi in odgovarjati na njihova resnična in življenjsko pomembna vprašanja. Tako bo poslušalec dobil odgovor, ki ga išče in ta odgovor bo mogel oblikovati njegovo življenje. Vsak človek mora v Kristusu in njegovem oznanilu najti svoj odgovor. Naloga oznanjevalca je, da to upošteva.

Seveda pa mora oznanilo tudi vznemirjati človeka, mora v njem zbujati vprašanja. Apostol Pavel pravi, da je treba »od spanja vstati« (prim. Rimlj 13, 11). Kristus pa je rekel: »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem na zemljo mir; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč. Prišel sem namreč, da ločim sina od očeta in hčer od matere in snaho od tašče« (Mt 10, 34. 35). Oznanjevanje mora klicati k spreobrnjenju, k odpovedi, ker je samo tako mogoče sprejeti evangelij in postati »nova stvar«. Napačno bi bilo samo o tem govoriti, kar bi bilo ljudem všeč, kakor bi bilo napačno tako govoriti, da bi ljudje le z največjo težavo sprejemali oznanilo, in postavljati na prvo mesto nepomembne stvari, ki jih ljudje danes težko sprejemajo in jih zato morejo odvracati od bistva.

Poslušalec naj bi iz oznanila vedno razbral božji klic k »metanoi«, k spremembi življenja, k hoji za Kristusom. Namen oznanila je namreč, da se po njem »ves izroči Bogu«, kakor pravi konstitucija o božjem razodetju (prim. 5). Vsega poslušalca mora oznanilo zagrabit, saj bo le tako mogel celostno rasti v zrelo krščansko osebnost, vraščati se v Kristusa.

Oznanjevanje bi naj poslušalca disponiralo za delovanje Svetega Duha, »ki nagiba srce in ga obrača k Bogu, odpira duhovne oči in daje vsem prijetnost v soglašanju z resnico in v veri vanjo« (BR 5). Zato

<sup>4</sup> Prim. K. Rahner, Hörer des Wortes, München (Kösel) 1963, 87.

<sup>5</sup> Prim. K. Rahner, Theologie und Anthropologie, v: Schriften zur Theologie VIII, Zürich—Köln (Benziger) 1967, 43.

pa mora oznanjevanje v njem prebuditi tudi potrebo po molitvi, ki človeka odpira za delovanje božje milosti.

Po oznanjevanju poslušalec ne sme imeti občutka, kakor da mu je nekaj vsiljeno, kakor da je razodetje nasilje nad človekom, temveč bi naj vedno bolj čutil, da mu prinaša svobodo božjih otrok. Apostol Pavel pravi: »Za svobodo nas je oprostil Kristus« (Gal 5, 1). Le tako se bo lahko za resnico odločil in si jo prisvojil v pravem pomenu.

Sploh bi naj poslušalec vedno bolj postal sodelavec oznanjevalca in po njem navezal dialog s Kristusom, z Bogom, ki ga kliče in pričakuje njegov odgovor, njegovo odločitev. Oznanjevanje mora poslušalca postaviti v božje okolje, ki ga potem oblikuje, navaja na čisto določeno pot k svetosti. Kolikor more poslušalec odmisлити osebo oznanjevalca, toliko se je to oznanjevalcu posrečilo doseči, toliko je poslušalec našel svojo pot. Zopet pravi apostol: »Kadar namreč kdo pravi: ‚jaz sem Pavlov‘, a drugi ‚jaz pa Apolov‘, ali niste (le preveč) ljudje?« (1 Kor 3, 4).

Preskusno sredstvo za eksistencialno poslušanje oznanila pa je vsakdanje življenje, ki bi ga naj oblikoval evangelij. Človek je samo toliko resnično prisluhnil oznanilu, kolikor ga je spodbudilo k hoji za Kristusom, k svetosti, k ljubezni ali ljubezenski službi bližnjemu. »Kdor ljubi, je iz Boga rojen in Boga pozna« (1 Jan 4, 7). Zato mora biti oznanjevanje podano življenjsko in čim tesneje povezano z vsem tistim, po čemer Kristus na poseben način zakramentalno deluje v Cerkvi.

### III

Kristus pravi o sebi in svojem poslanstvu: »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (Jan 10, 10). Zato povzema E. Jünger bistvo krščanske vere takole: »Krščanska vera je tisti človeški odnos do Boga, ki dokazuje človekovo prepričanje, da je Bog postal človek zato, da bi človek mogel biti človeški in postati vedno bolj človeški.«<sup>6</sup> Drugi vatikanski cerkveni zbor pa izjavlja: »V resnici samo v skrivnosti učlovečene besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka . . . On, ki je ‚podoba nevidnega Boga‘ (Kol 1, 15), je tisti popolni človek, ki je Adamovim otrokom vrnil bogopodobnost, popačeno začeni s prvim grehom. Ker je v njem človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem samim tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere« (CS 22, 1. 2).

Kar zadeva **vsebinsko krščanskega oznanjevanja**, mora biti eksistencialno oznanjevanje oblikovano tako, da odgovarja na človekova bivanjska vprašanja, ne da bi seveda zaradi tega postalo razodetje istovetno z antropologijo v običajnem pomenu besede. To pa je mogoče doseči samo tako, da v središče oznanjevanja postavimo Kristusa s tistimi razsežnostmi, kakor jih nakazuje apostol Pavel v Kol 1, 15 sl. Antropološki vidik oznanila je tako kljub vsemu treba močno poudariti.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> E. Jünger, Was ist »das unterscheidend Christliche«, v: Gerhard Adler, Christlich — was heisst das? Düsseldorf (Patmos) 1972, 65.

<sup>7</sup> Prim. K. Rahnner, Theologie und Anthropologie, v: Schriften zur Theologie VIII, Zürich—Köln (Benziger) 1967, 43.



Dalje je treba upoštevati zgodovinskost razodetja, ki ga oznanjamo. Kristus in apostoli so se tako prilagodili svojemu času, da so jih ljudje, ki so jim oznanjali evangelij, mogli razumeti, da so v evangeliju lahko dobili odgovor na svoja življenjska vprašanja, da so razbrali iz njihovega oznanila božji klic in ga resnično sprejeli. Enako je ravnala v vseh časih tudi Cerkev. Glede namena 2. vatikanskega cerkvenega zbora je papež Janez XXIII. dejal: »Ne gre za to, da bi vero pravilno opredelili, temveč za to, da resnično vero tako izrazimo, da jo ljudje morejo razumeti.«<sup>8</sup> Sveti Duh bo do konca sveta »učil vsega in spominjal vsega«, kar je povedal Kristus, kar je storil Kristus. Kristus bo tudi do konca sveta vse ljudi klical k sebi, in to tako, da bo njegova beseda resnično imela »Sitz im Leben« in delovala odrešenjsko. Zvestoba izročilu zahteva zaradi tega vedno novo, bivanjsko razlago razodetja, vedno novo interpretacijo. Sv. pismo ima tudi v tem pogledu svojo kritično, normativno funkcijo, da namreč nakazuje smernice, kako se je treba prilagoditi pri oznanjevanju zahtevam časa in človeka.<sup>9</sup>

Če hočemo, da bo oznanjevanje prinašalo človeku življenje iz vere, mora biti »meditativno«, ker le takšno oznanjevanje more odkriti vse bogastvo razodetega nauka in omogočiti srečanje s Kristusom, z Bogom. S tem pa nikakor ni rečeno, da bi naj bilo odmaknjeno od vsakdanjega življenja, temveč nasprotno, povezano bi naj bilo čim tesneje z vsakdanjim življenjem, iz njega bi naj izhajalo, saj bo le tako moglo delovati kot »kvas«. Horizontalizem in vertikalizem morata biti med seboj pravilno usklajena in povezana. Zaiti ne smemo niti v »nečloveško teologijo« niti v »brezbožno antropologijo«.

Oznanjevanje mora poudariti, da je Bog, ki nam je blizu in je z nami, postal človek in je zato vedno naš odrešenik. S svojim življenjem je učlovečeni Bog dokazal, da hoče ljudem služiti, da nas hoče napraviti deležne popolne sreče v skupnosti s seboj. »Zakaj tudi Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mt 10, 45). Pri tem nas Bog hoče imeti za svoje sodelavce. Kristus je govoril učencem ob slovesu: »Vi ste moji prijatelji, ako izvršujete, kar vam jaz zapovedujem. Ne imenujem vas več služabnike, zakaj služabnik ne ve, kaj dela njegov gospod. Vas pa sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (Jan 15, 14. 15).

Krščansko oznanilo naj človeku odpira brezmejna obnebja njegovega upanja.<sup>10</sup> Kristus je poroštvo tega upanja za človeka in za vse stvarstvo. Tako krščansko oznanilo odgovarja na razsežnost človeškega bivanja, ki jo poznajo tudi »neverni« misleci kakor npr. E. Bloch, obenem pa človekova pričakovanja presega. Istočasno je seveda to oznanilo v razmerju do današnjega sveta »stvariteljsko kritična eshatologija«.<sup>11</sup> Ne odvrča človeka od zemeljskih nalog in zemeljskih upov, prav tako pa poudarja

<sup>8</sup> Nav. W. Deckers, *Rätsel Mensch — Rätsel Gott*, Graz—Wien (Styria) 1969, 90.

<sup>9</sup> Prim. Concilium — die Zukunft der Kirche, Zürich (Benziger) 1971, 47.

<sup>10</sup> Prim. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München (Kaiser) 1969, 12 sl.

<sup>11</sup> Prim. J. B. Metz etc., *Künftige Aufgaben der Theologie*, München (Hueber) 1967, 22.

tudi njihovo relativno vrednost v razmerju do absolutnega pričakovanja in zaradi tega daje vedno nove pobude za delo na zemlji.

Eksistencialno oznanjevanje ni zasebna zadeva vsakega posameznega oznanjevalca, temveč je izvrševanje poslanstva Cerkev in ga je zato mogoče opravljati samo po smernicah Cerkev. Tako je vključeno v življenjski tok, ki ga predstavlja delovanje Cerkev že stoletja, in to ob zagotovilu Kristusove prisotnosti. Od tod more oznanjevalec dobiti zanesljive pobude, čeprav je človeški element v Cerkvu še tako močan. Gotovo pa se to ne pravi »ugašati Duha«, ki na poseben način deluje tudi v posamezniku. Poslušnost Cerkvu to spoznanje vključuje, kakor vključuje tudi zahtevo, da upoštevamo naš čas in razmere, ki določujejo miselnost današnjega človeka, saj pravi 2. vatikanski cerkveni zbor, da je treba »razne načine govorenja današnjega časa pazljivo poslušati, jih razločevati in razlagati ter presojeti v luči božjega razodetja« (prim. CS 44, 2). Poslušnost Cerkvu vključuje celo pluralizem v oznanjevanju, kar se tiče načina in v neki meri tudi vsebine. Drugi vatikanski cerkveni zbor je tudi to jasno povedal: »Bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem« (CS 92, 2).

\*

Eksistencialno oznanjevanje Kristusovega nauka ali Kristusove skrivnosti je odgovarjanje na človekove bivanjske razsežnosti, na njegova bivanjska vprašanja. To se more uresničiti tako, da oznanjevanje izhaja iz človeka, ki mu pomeni krščanstvo življenjski slog, da govori o Kristusu kot alfi in omegi človeškega življenja in vsega stvarstva in da ima pred seboj ta cilj, pripraviti človeka na srečanje s Kristusom, z Bogom. Tako se dejansko pri oznanjevanju uresničuje skrivnostni tok, ki zajame oznanjevalca in poslušalca v Kristusu, v Bogu. Razodetje postane najgloblja razlaga življenjske skrivnosti, a tako, da smisel življenja presega človekova pričakovanja, da je v odgovoru nekaj, kar neskončno presega človeška vprašanja. Razodetje je zato vedno sodobno, samo mora biti sodobno tudi podano. Brezpogojno ponavljanje določenih opredelitev razodetega nauka je temu hudo nasprotno, čeprav je bilo nekoč sodobno in v jedru vsebuje resnično spoznanje. Kot vodilo nam morajo biti vedno Kristusove besede, da je on »pot in resnica in življenje«, zato je mogoče v človeku gledati dogajanje v smeri Kristusovega odrešenja, v njegovi naravi pa odprtost za to določilo, ki bo v polni meri uresničeno v prihodnosti.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Prim. W. Pannenberg, *Das christologische Fundament christlicher Anthropologie*, v: *Concilium*, 9 (1973), 428.

## Povzetek

### EKSISTENCIONALNO OZNANJEVANJE

Vekoslav Grmič

Zaradi sekularizacije in pluralizma, ki določata miselnost današnjega človeka, se gotovo zastavlja vprašanje, kakšno naj bo oznanjevanje Kristusovega evangelija, da bo tudi za današnjega človeka odrešitjsko. Na to vprašanje je razprava odgovorila, da mora biti eksistencialno, to se pravi, da mora odgovarjati na človekova bivanjska vprašanja, da mora osvetljevati smisel človeškega življenja. Zato mora izhajati iz verskega izkustva oznanjevalca in k temu izkustvu voditi tudi poslušalca, odvijati se mora v obnebu srečavanja s Kristusom ali rasti v Kristusa. Ne gre toliko za poznanje resnic kakor veliko bolj za življenje, za to, da postane Kristus človeku »pot in resnica in življenje«, življenjski stil. Človeška narava mora v krščanskem oznanilu, v Kristusu dobiti odgovor, ki sicer ustreza njenim razsežnostim, a jih istočasno neskončno presega. Zato kristjan tudi ne sme dobiti vtisa, da bi moral bežati pred svetom, temveč ga mora le preseirati. Postati mora bolj človeški. Oznanjevanje mora biti sodobno, ne da bi izdalo sv. pismo in izročilo, ne da bi se samo prilagojevalo, temveč mora tudi vznemirjati, spodbujati, dvigati, »bodi prilično ali neprilično« (2 Tim 4, 2).

## Zusammenfassung

### EXISTENZIELLE VERKÜNDIGUNG

Vekoslav Grmič

Wegen der Säkularisation und des Pluralismus, welche die Denkungsweise des heutigen Menschen bestimmen, stellt man sich sicherlich die Frage, wie die Verkündigung des Evangeliums Christi geartet sein sollte, damit sie auch für den heutigen Menschen erlösend wäre. Diese Frage beantwortet die Abhandlung dahin, dass die Verkündigung existenziell sein muss, das heisst, dass sie auf die menschlichen Seinsfragen Antwort geben muss, dass sie den Sinn des menschlichen Lebens erhellen muss. Deshalb muss sie aus der Glaubenserfahrung des Verkünders hervorgehen und zu solcher Erfahrung auch den Hörer führen, sie muss sich in der Sphäre der Begegnung mit Christus oder dem Wachstum in Christus abspielen. Es handelt sich nicht so sehr um die Erkenntnis von Wahrheiten als vielmehr um das Leben, darum, dass Christus dem Menschen »Weg, die Wahrheit und das Leben« wird, der Lebensstil. Die menschliche Natur muss in der christlichen Verkündigung, in Christus ihre Antwort finden, die zwar ihren Ausdehnungen entspricht, doch sie zugleich unendlich überragt. Deshalb darf der Christ auch nicht den Eindruck gewinnen, er müsse vor der Welt fliehen, sondern er muss sie nur überragen. Er muss menschlicher werden. Die Verkündigung muss zeitgemäss sein, doch nicht so, dass sie an der hl. Schrift und der Überlieferung Verrat üben würde, nicht, dass sie sich nur anpassen würde, sondern sie muss auch beunruhigen, ermuntern, erheben, »es möge gelegen sein oder nicht« (2 Tim 4, 2).

# Trubarjev stik z Bullingerjem v eni dolgi predgovori

Jože Rajhman

Bullingerjevo teološko delo je skoraj nepoznano in neraziskano, čeprav je bil eden najbolj branih avtorjev 16. stoletja. Manjkajo kritične izdaje njegovih spisov. Kritično izdajo je doživel le njegov dnevnik in *Confessio helvetica posterior*. Dela, ki so obravnavala doslej Bullingerjevo teologijo, so se dotaknila le specifičnih vprašanj, ne pa celotne teologije. Tako ugotavlja J. Staedtke v l. 1962.<sup>1</sup> Sam je poskusil obdelati teologijo mladega Bullingerja do l. 1528 in poiskati izhodišča njegove teologije. Pri tem se je oprl na dnevnik in tudi na spise po l. 1528. Misli, da je našel Bullinger pot v protestantizmu okoli l. 1520, vendar takrat še ni poznal Luthra in njegovih spisov. Obrnil se je k protestantizmu, ker je ob študiju cerkvenih očetov, med njimi je spoznal predvsem Krizostoma, Ambrozija, Origena in Avguština, menil, da se rimski nauk ne sklada z naukom cerkvenih očetov. Cerkevni očetje so se sklicevali na sveto pismo, zato ga je Bullinger začel študirati. Ob tem študiju je bral Luthrove spise iz l. 1520, pozneje Melanchthonove *Loci communes*. Vendar moramo pripisati njegovo »spreobrnjenje«<sup>2</sup> prej cerkvenim očetom kakor Luthru. Pozneje se je še poglobljal v spise Ciprijana, Cirila, Atanazija in Laktancija. S Zwinglijem se je srečal l. 1523.<sup>2</sup>

V Bullingerjevih delih zasledimo tudi vpliv »devotio moderna«. Tri leta se je šolal v Emmerichu, kjer je »devotio moderna«<sup>3</sup> imela dve ustanovi. Hkrati pa zasledimo v Bullingerjevi zgodnji dobi vplive humanizma. Oba idejna tokova sta imela skupen cilj, obnovo Cerkev. V tem se je začrtala Bullingerjeva življenjska pot. Bil je teolog in humanist, voditelj cerkvene občine in duhovni vodja, znanstvenik in verski praktik. Bullingerjeva teologija je bila predvsem etično usmerjena, saj pri njem najdemo tudi odmev Hoje za Kristusom Tomaža Kempčana, ki je poudarila ideal npravne popolnosti. Bullinger je sam podčrtal, nekoliko drugače kot lutrovska antropologija, npravno popolnost človeka, ki je bil zanj cilj krščanskega oznanila.<sup>3</sup>

Bullinger je poznal Erazmove *Annotationes* k novi zavezi, poznal je tudi njegovo grško izdajo nove zaveze. Erazmov vpliv je bil zaznat v Bullingerjevi formulaciji nauka o Gospodovi večerji. Ni pa Bullinger sprejemal Erazmovih idej nekritično. Tako ni sprejel njegovega nauka »de libero arbitrio«, z njim pa se tudi ni strinjal v nekaterih drugih teoloških vprašanjih. Kljub razlikam v mišljenju je ostal njegov privrženec. Erazem ga je uvedel v svet cerkvenih očetov, ki so mu spet pomagali po posredovanju humanistov odkriti svet biblije. Humanizem je tudi sicer oblikoval Bullingerjevo teologijo, z njim se je strinjal v zahtevi o prenovi Cerkev. To zahtevo zasledimo v italijanski verziji pri Lorenzu Vallu.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> J. Staedtke, *Die Theologie des jungen Bullinger*, Zwingli Verlag, Zürich 1962, 9.

<sup>2</sup> Prav tam, 16 sl.

<sup>3</sup> Prav tam, 20 sl.

<sup>4</sup> Prav tam, 36 sl.



Pri Bullingerju opazimo stremljenje k univerzalizmu, kar pa je sploh lastnost švicarske teologije. Vendar je znal ekstremnost univerzalizma omejiti, saj je vsaka teološka izjava podana v kristološkem okviru.<sup>5</sup>

Odločno je zavrnil vse tiste, ki so trdili, da je reformacija »nov nauk«, zanj je bil izraz »der alt gloub« tisti pojem, ki je povedal, da gre za vero cerkvenih očetov pred Kalcedonom. Bil je mnenja, da označnja novi nauk Rim, ki se je ločil od starega, a tega je zagovarjala reformacija.<sup>6</sup>

Bullinger je poznal Luthrove spise in je l. 1523 ob nastopu službe teološkega predavatelja preštudiral vsa do tedaj izšla Luthrova dela. Ko se je pozneje srečal s Zwinglijem, ni spremenil svojih stališč do Luthrovega nauka. Ohranil je predvsem prepričanje, da se more človek zveličati le po veri. Vera je božji dar, ne sad dobrih del. Človek mora opravljati dobra dela, ki jih Bog zapoveduje po svetem pismu, a ne del, ki bi si jih sam določil.<sup>7</sup>

Bullinger je poznal tudi Melanchthonove Loci communes, ki so prvič izšla l. 1521. Melanchthonov dogmatični priročnik je bil zanj odkritje. Ni ga le prebral, temveč je napisal komentar in je po njem predaval. Spet pa ni dela sprejel nekritično, kar dokazujejo opazke, ki jih je najti npr. o vprašanju naravnega zakona.<sup>8</sup>

Zwinglija je spoznal l. 1523. Komaj osem let pozneje je postal njegov naslednik. Vezalo ju je iskreno prijateljstvo in tudi soglasje v teoloških vprašanjih. Zwinglija je imenoval »našega Jozijo«, ki ga je bil Bog poslal, da bi odpravil mašo in obnovil »pasho«.<sup>9</sup>

Ob vsem tem pa je Bullinger le ohranil svojo pot. Njegove teologije ni oblikovala cerkvena patristika niti reformacija, temveč sveto pismo. Seveda je rastel iz okolja, v katerem je živel, miselnost dobe je vplivala nanj. Vendar je bila njegova pot v protestantizmu osebna, zato je mogel zapisati: »Lass dise luterisch und ehenen zuiglich sin und bis du ein Christ.«<sup>10</sup>

Trubar je bil pod močnim Bullingerjevim vplivom. O tem priča tudi njuna korespondenca. Kolikor je doslej znano, sega Trubarjevo dopisovanje v l. 1559. Torej je bil v zvezi z Bullingerjem več kot dvajset let. Če pa upoštevamo še Ungnadov očitek iz l. 1562, češ da Trubar hvali Bullingerjeve spise, je treba to obdobje še podaljšati.<sup>11</sup> Ko je bil Trubar v Amandenhofu, je bil še vedno blizu Bullingerju. Njuno prijateljstvo so krepile podobnosti njunih značajev.

Bullingerjeva korespondenca še ni urejena. Šteje okoli 12 000 pisem.<sup>12</sup> Število tistih, s katerimi si je dopisoval, pa presega številko 500. Pisma

<sup>5</sup> Prav tam, 38.

<sup>6</sup> Prav tam, 41.

<sup>7</sup> Prav tam, 42.

<sup>8</sup> Prav tam, 48.

<sup>9</sup> Prav tam, 49 sl.

<sup>10</sup> Prav tam, 50 sl.

<sup>11</sup> M. R u p e l, H korespondenci Trubar—Bullinger, Slavistična revija III/1950, 156.

<sup>12</sup> Prim. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, I. Band, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957, 1510.

so bila vedno aktualna, v njih je obravnaval ob vsakdanjih dogodkih vedno tudi žgoča teološka vprašanja, ki so se pojavljala. Bil je mojster dušnopastirskega dialoga in tolažbe, zato so njegova pisma bila posebej toplo sprejeta v diaspori.<sup>13</sup> Tudi Trubar je hvaležno sprejemal njegova pisma in nanje odgovarjal, čeprav je včasih odlašal z odgovorom, da bi mogel prijatelju postreči s čimveč novicami iz južnih dežel, saj so bile te zanimive za Švicarja, ker si je mogel tako ustvariti določnejšo sliko o možnosti misijonske dejavnosti v balkanskih deželah.

Po korespondenci moremo sklepati tudi na Trubarjevo zanimanje za Bullingerjev nazor in ugotoviti, koliko je Trubar poznal njegova dela. Bullingerju poroča 13. septembra 1555, da je veliko dolžan njemu in »dem Herrn Pellicano« ob še drugih teologih. Poznal je Bullingerjeve in Pellicanove komentarje k svetemu pismu in jih uporabljal sedemnajst let v domovini.<sup>14</sup> V drugem pismu z dne 13. marca 1557 piše, da je dobil od njega pismo »sambt einem tractatlein vestrae apologeticae expositionis«. Prebral je delce in ga dal vezati z Melanchthonovim komentarjem »super epistolam ad romanos«, ki je izšel l. 1556. Pripominja, da ni našel ničesar, kolikor pač lahko presodi, kar bi bilo nepravilno ali »ketzerisch« v knjigi.<sup>15</sup> Poznal je tudi Bullingerjevo »Summa christlicher religion«, ki naj bi izšla po Elzejevem mnenju l. 1556.<sup>16</sup> V istem pismu poroča tudi o italijanskem prevodu svetega pisma, ki ga je ob nemškem in latinskem uporabljal pri prevodu nove zaveze.<sup>17</sup> V roke je dobil tudi Bullingerjevi dve prošnji o koncu sveta in poslednji sodbi, ki sta izšli v Baslu l. 1557.<sup>18</sup> Bullinger je spodbujal Trubarja k pisanju, odobral in hvalil, kar je napisal, in Trubar je hvalo znal ceniti. Prevedel je njegov predgovor k Janezovemu evangeliju.<sup>19</sup> Še l. 1559 mu je pisal, da je kupil, ko ni dobil poslanih, njegove pridige o preroku Jeremiji.<sup>20</sup>

Tako lahko sklepamo, da je Trubar poznal Bullingerjeva dela, tudi najnovejša, ki so izšla v času pisanja Ene dolge predgovori in po njej.

Moral se je zanimati za cerkvene očete, o čemer priča oporoka škofa Kacijanarja. V njej je zapustil Trubarju »omnia opera Chrisostomi.« Zapustil mu je tudi dela Johanna Brenza. Če je drugi podatek pomemben, je prav tako tudi prvi, saj kaže, da se je, podobno kakor Bullinger, tudi Trubar šolal pri cerkvenih očetih in da Bullingerjev zgled ni mogel biti brez vpliva nanj. V 45. poglavju Ene dolge predgovori, kjer Trubar navaja citate cerkvenih očetov, najdemo tudi Krizostomov citat iz njegove pridige k 1 Tim 2.<sup>21</sup>

Trubar je pisal Bullingerju, da je prevedel njegov predgovor »de verbo ad verbum«. Čeprav v Eni dolgi predgovori ni sledu o dobesednem pre-

<sup>13</sup> O. Farner, Die Bullinger-Briefe, Zwingliana X/1954, 104 sl.

<sup>14</sup> Th. Elze, Primus Trubers Briefe, Tübingen 1897, 19 sl.

<sup>15</sup> Prav tam, 22 sl.

<sup>16</sup> Prav tam, 25.

<sup>17</sup> Prav tam, 27.

<sup>18</sup> Prav tam, 31.

<sup>19</sup> Prav tam, 33.

<sup>20</sup> M. Rupel, H korespondenci, 153.

<sup>21</sup> M. Rupel, Trubar in škof Kacijanar, Slavistična revija VIII/1955, 249. Gl. Pr. Trubar, Ta prvi dejl tiga noviga testameta, u<sub>2b</sub>.

vodu, je vendar dejansko uporabil predgovor k Janezovemu evangeliju v svoji razpravi.

Bullinger je v svojem predgovoru najprej pojasnil besedo in pojem opravičenja. Latinski izraz »iustificare« je pojasnil z nemško parafrazo, nato pa podal svojo definicijo, ki jo je prevzel tudi Trubar, vendar najdemo podobno definicijo tudi pri Melanchthonu. V temeljnem pojmovanju opravičenja se luteranci in cvinglijanci niso razlikovali.<sup>22</sup> Nato je obrazložil potrebo sredništva. Verjetno je tudi Bullinger poznal Bernardovo pridigo o Kristusovem učlovečenju, ki je zapisal parabolo lo božjem sodniku, h kateremu so prišli ljudje, obtoženi najhujših pregreh, niso pa imeli zagovornika. In že so se vdali v usodo, ko se nenadoma prižge upanje v njihovih srcih. To je bil zanje »večni božji Sin«. Od te »paradigme« prek spoznanja, da »coram deo non iustificatur ulla caro«, je le kratek korak do »per Christum iustificamur« po razmeroma obširnem navajanju svetopisemskih mest. Deležni postanemo Kristusovega opravičenja in sprave po »sola fide«, kar pomni Bullingerju »fiducia in dominum Jesum participes fieri Christi«. Tudi to trditev je podkrepil s svetopisemskimi mesti. Prav tako je ravnal Trubar, ko je prevedel Bullingerjev stavek »nolo autem hic mihi credatur, nisi hoc quod proposui clarissimis scripturae testimoniis evincam«. <sup>23</sup> Tudi pri Trubarju najdemo podobna mesta iz svetega pisma, ki govorijo o edino zveličavni veri v Jezusa Kristusa.<sup>24</sup>

Ko zavrača Bullinger nasprotna mnenja, znova poudari, da je človek opravičen »sola fide«, ne zaradi svojih del. Tudi ta trditev je posledica izrekov, ki jih je avtor našel v svetem pismu. Posebej se je ustavil ob besedici »sola«. <sup>25</sup>

Bogu smo všeč, tako Bullinger, ne zaradi nas samih, temveč zaradi Kristusa. Vera namreč ni delo človeka, ampak je rojena iz božje obljube in Kristusovega zasluženja.<sup>26</sup> Podobno je mislil Trubar. V treh poglavjih Ene dolge predgovori (41., 42., 43.) je zbral svetopisemska mesta in jih uredil. Najprej je zbral citate iz Janezovega evangelija, potem iz Pavla, v tretjem poglavju pa najdemo vsa tista mesta, ki jih ni navedel v prejšnjih. Tudi on je dokazoval, da je vera sad Kristusovega zasluženja, manj pa je naglasil božjo obljubo, vendar nanjo ne pozablja. Razmerje med obema, med božjo obljubo in Kristusovim zasluženjem naj bi bilo podobno razmerju, ki ga pozna Bullinger. Vendar se zdi, da je Trubar z ozirom na kristološko usmerjenost tretjega dela Ene dolge predgovori poudaril predvsem Kristusovo zasluženje. Tematična razdelitev Ene dolge predgovori namreč ne ustreza Bullingerjevi zasnovi predgovora k Janezovemu evangeliju.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Ph. Melanchthon, *Loci praecipui theologici*, Lipsiae 1557, 182.

<sup>23</sup> H. Bullinger, *Praefatio de vera hominis Christiani iustificatione, vera item et iusta bonorum operum ratione, una cum Indice*, Tiguri 1556, aa<sub>3</sub>, aa<sub>4</sub>; prim Pr. Trubar, *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta*, Q<sub>2b</sub>.

<sup>24</sup> Pr. Trubar, *Ta prvi dejl tiga noviga testamenta*, s<sub>b</sub> sl.

<sup>25</sup> H. Bullinger, n. d., aa<sub>4b</sub>; M. Luther, *Sendbrief vom Dolmetschen*, Tübingen 1965, 16.

<sup>26</sup> H. Bullinger, n. d., aa<sub>4c</sub>.

<sup>27</sup> Trubarjev okvir je širši od Bullingerjevega, ki obsega le protestantski nauk »de vera hominis Christiani iustificatione, vera item et iusta bonorum operum ratione« (gl. H. Bullinger, n. d., naslovna stran).

Bullinger razpravlja o delih. Dela so lahko dela narave ali postave in dela iz vere in božje milosti. Dela človeške narave so dela tistih, ki niso prerojeni, temveč so rojeni iz mesa. Dela postave so podobna delom človeške narave; tudi ta ne opravičujejo. Tako ostanejo le dela vere in milosti. Šele to so dobra dela ali dela pravičnosti. Če naj bodo dobra, morajo biti storjena od dobrih in pravičnih, tako je bolj logično reči, da dela ne opravičujejo, temveč je opravičenje pred deli. Vera opravičuje, pravični iz vere živi, v moči svoje vere opravlja dobra dela. Vera je »causa ipsissima« pravičnosti.<sup>28</sup> Tako je razlika med tistimi, ki ne verujejo, so »hypocritae«, in tistimi, ki verujejo, so »sancti et renati«. Nihče ne pripisuje delom brezbožnih pravičnosti. Sveti pa so zato sveti, ker so Kristusovi in pripisujejo svojo pravičnost »spiritui, per quem se sanctificatos norunt, ut iam faciant opera sancta«.<sup>29</sup> Vera pomiri vest, zato se sveti radujejo v Bogu, ne v svojih delih. Opravičenje je iz vere, ne iz del.

V nadaljnjem odgovarja Bullinger nasprotnikom. Že takoj v začetku zavrne tiste, ki trdijo, da je protestantsko pojmovanje vere in del zmotno. Zmotni pa so le nazori nasprotnikov, ki z zatrjevanjem, da Cerkev more po delih in zasluženju ljudi odpuščati grehe, rešiti pogubljenja in dati večno življenje, s tem sicer skušajo utrditi vero, pa jo dejansko rušijo.<sup>30</sup> Dobra dela so potrebna, zato se ne strinja s tistimi, ki bi hoteli dokazati, da protestanti učijo nasprotno, namreč da dobrih del sploh ni treba. Le-ti pač ne vedo, kaj je krepost vere in »vera ratio« dobrih del. Bullinger trdi, da vključuje vera tudi dobra dela, vendar »fidem sua virtute, non operum praesidio iustificare«.<sup>31</sup> Poudarja, da ni vere brez dobrih del, tudi niso po njegovem mnenju dela kristjanov brez vrednosti, čeprav ne opravičujejo. In tako prihaja do sklepa, da imajo dobra dela »nihilominus honestissimum in ecclesia locum«.<sup>32</sup> Dobra dela so tista, ponavlja Bullinger, ki so jih storili krščeni,<sup>33</sup> ki jih je navdahnil božji duh, iz vere po božji besedi v božjo slavo, v korist bližnjega.<sup>34</sup>

Trubar povzame Bullingerjeve misli v 53. poglavju Ene dolge predgovori, ko pravi, da »zatu je nih dosti takimu našimu vuku (scil. nauku o »sola fide«) silnu sovraž, zuper ta govore, pišejo, pridigujo inu pravijo ti eni taku, koku more ta vera sama prez dobrih dejl človeka ohraniti«.<sup>35</sup> Ugovore je drugače oblikoval ko Bullinger. Bullinger tudi navaja Jak 2, 14, Trubarju pa se je zdelo bolje preskočiti nekaj vrstic in navesti Jak 2, 19, kjer apostol Jakob govori o veri brez dobrih del in konkretno pokaže na hude duhove, ki »verujejo in trepečejo«, ali kakor Trubar

<sup>28</sup> H. Bullinger, n. d., aa<sub>4d</sub>.

<sup>29</sup> Prav tam.

<sup>30</sup> Prav tam, aa<sub>4e</sub>.

<sup>31</sup> Prav tam, aa<sub>4f</sub>.

<sup>32</sup> Prav tam.

<sup>33</sup> Prav tam.

<sup>34</sup> Prav tam: »Haec inquam describentes dicimus, bona opera esse quae fiunt a renatis, ex spiritu dei bono per fidem, et secundum verbum dei, ad gloriam dei vitaeque ornamentum ac honestatem denique ad utilitatem proximi.«

<sup>35</sup> Pr. Trubar, Ta prvi dejl tiga noviga testamenta, y<sub>2b</sub>.



razlaga, čemu »ta zludi tudi veruje inu trepeče, pravi S. Jacob 2. inu vini nej inu ne bode izveličan«. <sup>36</sup>

Trubar je tudi povzel Bullingerjevo misel, da so dobra dela sicer sad vere in duha, a so vendar tudi naša, dela vernih, ker Bog dela po nas in uporabljaja nas, da bi jih storil, ker smo po veri božji otroci in tako Kristusovi bratje in njegovi sodediči. Vendar Trubar ni mogel ali ni hotel slediti učenemu razpravljanju svojega vzornika, ki je obilno zajel iz Avguštinove razprave »De gratia et libero arbitrio«. Trubar je navedel misel svetega Bernarda in staro legendo o spovedniku in hudiču, ni pa navedel Avguštinove razprave. <sup>37</sup> V dokazovanju se sklicuje na sveto pismo, ki je zadnje merilo pravilnosti nauka. Nauk prve Cerkve ne more nasprotovati svetemu pismu, to dokazuje Pavel, ki »bonum certamen certavit«, kajti zmaga prihaja od Boga, saj »miserentis est Dei« in ne obratno. <sup>38</sup> Tudi to je Avguštinova misel, ki je prevzela Bullingerja. <sup>39</sup> Dobra dela so tista, ki so storjena »a renatis ex spiritu dei bono per fidem et secundum verbum dei«. <sup>40</sup> Dela, ki jih storimo »ex nobis ipsis« Bogu niso všeč, torej niso dobra, »ut etiam dicantur peccata«. <sup>41</sup> Le tista dela so dobra, ki nam jih zapoveduje Bog, zato je Bullingerju »decalogus ergo certissima et absolutissima bonorum operum formula«. <sup>42</sup> V veri se moramo obrniti na Boga, le po veri se zveličamo, kar je »primarium religionis nostrae dogma«. <sup>43</sup>

Trubar je Bullingerjevo doktrino o dobrih delih prevzel, pa jo po svoje pojmoval. Opustil je predvsem Bullingerjevo strokovno razpravljanje in opozoril na konkretna dobra dela, ki so izpolnitev božjih zapovedi. Prav tako ni hotel preveč govoriti o dobrih delih, saj bi ga preprosti ljudje mogli razumeti napačno, zato je poudaril predvsem »sola fide«, manj pa povezanost vere z dobrimi deli. Ustavi se kar pri problemu zveličanja hudega duha in se z legendo o duhovniku in odvezi hudega duha izogne neposrednemu odgovoru. O božjih zapovedih razpravlja, prav kakor Bullinger, vendar je Bullinger obzirnejši. Razčleni posamezne zapovedi, Trubar pa naglašaja samo vzroke, ki so privedli do postavitve zapovedi, kajti zapovedi niso dane, da bi po njih dobili odpuščanje, »cesta« je le Kristus. <sup>44</sup> Zapovedi so dane, da vero branimo, jo ohranimo, ko izpolnjujemo zapovedi. Dobra dela so tudi v prid bližnjemu, so priče prave vere in Bog jih povrne na tem in onem svetu, opravljati dobra

<sup>36</sup> Prav tam.

<sup>37</sup> H. Bullinger, n. d., bb sl. Trubar navaja v Eni dolgi predgovori že drugič Bernardovo misel iz njegove pridige o oznanjenju (prvič v 45., sedaj v 53. poglavju), ko pravi: »Inu koker S. Bernard tudi od tiga dobru govori, kir pravi. Ti ne moraš samuč verovati, de Bug tim drugim grehe odpušča, temuč ti moraš tudi verovati, de Bug tebi iz gnade hoče odpustiti« (gl. Ta prvi dejl tiga noviga testamenta, y<sub>3b</sub>). Trubarjev tekst se smiselno ne oddaljuje od njegovega prevoda v 45. poglavju, vendar je sedaj poudarek na »TIBI donantur« (gl. Ph. Melanchthon, n. d., 191).

<sup>38</sup> H. Bullinger, n. d., bb<sub>2b</sub>.

<sup>39</sup> Prav tam, bb<sub>3</sub>.

<sup>40</sup> Prav tam.

<sup>41</sup> Prav tam.

<sup>42</sup> Prav tam, bb<sub>3b</sub>.

<sup>43</sup> Prav tam, bb<sub>3c</sub>.

<sup>44</sup> Prim. Pr. Trubar, Ta prvi dejl tiga noviga testamenta, z<sub>2</sub>.

dela je torej »*pietas utilis ad omnia*«. Večno življenje pa kljub vsemu ostane božji dar »skuzi Jezusa Kristusa, Gospudi našega«. <sup>45</sup>

Tako bi mogli reči, da pojmujeta Bullinger in Trubar vero ne le kot zaupanje v Boga, temveč da spremljajo vero dobra dela, ki so sestavni del vere, toda spet ne tako, da bi mogli govoriti, da so dobra dela tista sestavina vere, ki odloča o njeni vsebini. Dobra dela so pokazatelj, da je naša vera »prava«.

L. 1577 je pisal Trubar Bullingerju, da je prevedel njegov predgovor »*de verbo ad verbum*«. <sup>46</sup> V primerjanju pa se pokaže večja Trubarjeva samostojnost, kakor bi domnevali po njegovi izjavi v pismu. Trubar je sledil Bullingerjevi teološki misli, nanjo se je opiral, vendar je samostojno izbiral, prenašal Bullingerjeve ideje o Kristusu, njegovem sredništvu in vlogi človeka v odrešenjskem načrtu v svoj slovenski prostor. Tako je nastalo obširnejše delo od Bullingerjevega predgovora, pa četudi ostanemo pri trditvi, da je Trubar predvsem v tretjem in četrtem delu Ene dolge predgovori uporabil Bullingerjev predgovor.

### Povzetek

#### TRUBARJEV STIK Z BULLINGERJEM V ENI DOLGI PREDGOVORI

Jože Rajhman

Bullingerjev vpliv v Trubarjevem ustvarjalnem življenju je viden v teološki razpravi *Ena dolga predgovor*, ki je izšla skupaj s prevodom prvega dela nove zaveze v l. 1557. Obojna korespondenca, ki je morala trajati svojih dvajset let, kaže, da je Bullinger bil Trubarjev mentor in da je Trubar rad sledil svojemu vzorniku. Čeprav ni mogoče dokazati, da bi Trubar prevedel predgovor k Janezovemu evangeliju »*de verbo ad verbum*«, vendar opazimo v tretjem in četrtem delu Ene dolge predgovori Bullingerjeve ideje, ki jih je samostojno razvil in prilagodil slovenskim razmeram. To pa spet dokazuje, da je znal Trubar kritično sprejemati tuje vplive in jih presaditi, ne da bi pri tem njegova močna osebnost ne mogla priti do izraza. V tem je gotovo dorasel svojemu vzorniku, ki je prav tako kot on zajemal iz tujih virov, pa jih znal kritično preveriti.

<sup>45</sup> Prav tam, z<sub>3d</sub> sl., posebej gl. aa<sub>3b</sub>.

<sup>46</sup> Th. Elze, *Primus Trubers Briefe*, 33.

## Zusammenfassung

### TRUBARS KONTAKT MIT BULLINGER IN EINEM LANGEN VORWORT

Jože Rajhman

Bullingers Einfluss auf Trubars produktiven Lebenslauf ist aus der theologischen Abhandlung Ein langes Vorwort ersichtlich, die zusammen mit der Übersetzung des ersten Teiles des neuen Testaments erschienen ist. Die gegenseitige Korrespondenz, die ungefähr zwanzig Jahre gedauert haben dürfte, zeigt, dass Bullinger Trubars Mentor war und dass Trubar seinem Vorbilde gerne folgte. Obwohl es nicht möglich ist zu beweisen, Trubar hätte die Vorrede zum Johannesevangelium »de verbo ad verbum« übersetzt, so bemerken wir immerhin im dritten und vierten Teil eines langen Vorwortes Bullingers Ideen, die er selbständig entwickelte und den slowenischen Umständen anpasste. Das beweist wiederum, dass Trubar fremde Einflüsse kritisch aufzunehmen und umzupflanzen verstand, ohne dass seine starke Persönlichkeit dabei an Ausdruck verlieren würde. In der Hinsicht ist er sicherlich seinem Vorbild gewachsen, der genau wie er aus fremden Quellen schöpfte, sie jedoch kritisch zu untersuchen verstand.

# Verska svoboda v mednarodnem pravu

Stanko Ojnik

## 1. Krščanska kultura je temelj mednarodnega prava

Prvi, ki so začeli iskati pravila za mednarodne odnose, so bili kano-nisti. Lahko rečemo, da je krščanska skupnost evropskih narodov posta-vila osnovne določbe mednarodnega prava. To pravo je bilo uvedeno tudi v ameriških kolonijah, ki so ga po osvoboditvi svobodno sprejele. Vse do pariškega kongresa 1856 je bila mednarodno pravna skupnost, skupnost krščanskih držav. To leto pa je bila sprejeta v evropsko skupnost tudi Turčija, mnogo pozneje so bile pripuščene še druge azijske in afriške države. Mednarodna skupnost je postajala vedno bolj univerzalna. Čla-nice so postale države vseh kontinentov in vseh mogočih veroizpovedi. Iz krščanske skupnosti narodov nastaja vedno bolj liberalna mednarodna skupnost. Vendar je bil ta proces dokaj počasen. Različne veroizpovedi še dolgo niso uživale popolne enakopravnosti. Mešanica različnih kultur, religij in trgovsko gospodarski interesi so vedno bolj odpirali vrata verski strpnosti.<sup>1</sup>

V notranje državnem pravu opažamo podobni proces. Reformacija je odločilno prizadela versko ekskluzivnost. Verska strpnost pa je pozneje rodila svobodo vesti kot eno izmed osnovnih pravic človeka, pravno formu-lirani v času francoske revolucije. Westfalski mir (1648) je zajamčil mi-nimum verske svobode in sicer svobodo privatnega izvrševanja kulta. Določil je enakost katoliške in protestantske veroizpovedi in izdal določbe glede imetja oseb, ki so menjale vero. Taka verska svoboda je bila pojmo-vana samo kot posebni privilegij monarhov, kajti vladalo je načelo »Cuius regio, eius religio«. Verska toleranca je pomenila dejansko samo »jus emigrationis«, pravica odselitve.

Ideja verske svobode se je porodila v Ameriki konec 17. stol. V Evropi so ji pripravljali tla francoski filozofi 18. stol. Popolno svobodo vesti z vsemi posledicami je prvič v zgodovini sprejela francoska narodna skup-ščina (Assemblée nationale) 26. 8. 1789 v Deklaraciji o pravicah človeka in državljana in sicer v 10. členu, ki pravi, da nihče ne sme biti moten zaradi svojega prepričanja, tudi verskega, ako njegova manifestacija ne ruši zakonitega javnega reda.<sup>2</sup>

Čeprav to pomeni novo obdobje v oblikovanju ustavnih določb, smo še daleč od popolne realizacije teh načel. Dunajski kongres 1815 je hotel zaustaviti revolucionarne ideje s pretvezo zaščite krščanskih veroizpovedi. Ustanovila se je Sveta Aliansa — treh krščanskih držav: katoliške, pravos-lavne in protestantske z namenom, da ostane krščanska morala temelj javnega življenja. Poznejši dogodki so pokazali, da tudi v Evropi sami ni bilo več mogoče postaviti modernega mednarodnega prava na versko pod-

<sup>1</sup> Prim. A. Hobza, Questions de droit international concernant le reli-gions, Recueil des Cours de l'Académie de Droit International (RdC) V, 377.

<sup>2</sup> RdC V, 378.



lago. Poznejše revolucije 1830, 1848 so zopet poudarile ideje svobode vesti in enakosti vseh veroizpovedi. Mednarodno pravo postane konec 19. stol. dokončno laično.<sup>3</sup>

Važen dokument na poti do realizacije verske svobode je 6. člen berlinske konference (1885) o Kongu, ki pravi: »... svoboda vesti in verska skupnost so izrečno zagotovljeni domačinom, sonarodnjakom in tujcem. Svobodno in javno izvrševanje vseh kultov, pravica graditve verskih poslopij, organizacija misijonov vseh veroizpovedi, se ne bodo omejevale ali otežkočale.« Ta akt je podpisalo 15 držav, zato lahko rečemo, da so te pravne ideje že skupna last večine civiliziranih narodov.

10. 9. 1919 je Saint Germainška konvencija abrogirala nekatere določbe berlinske konference, vendar določbe glede svobode vesti in veroizpovedi so ostale v veljavi.

Zenevska konvencija iz l. 1907 pravi, da verski predstavnik ujete ladje ne more postati jetnik v smislu 10. člena te konvencije.

Izredno pomembna za uresničitev svobode vesti je newyorška deklaracija z dne 12. 10. 1929, ki jo je izdelal Inštitut za mednarodno pravo v New Yorku. 11. člen slovesno proglašaja: »... dolžnost vsake države je, da priznava vsakemu človeku enako pravico do življenja, svobode in imetja in da poskrbi vsem ljudem na lastnem ozemlju neokrnjeno in popolno zaščito teh pravic, brez ozira na narodnost, spol, raso, jezik ali vero.«<sup>4</sup>

Mnogi juristi, pa tudi državniki pri Društvu narodov so želeli, da postane človek subjekt mednarodnega prava (Wilson, Lord Cecil), vendar še to načelo ni bilo sprejeto, verjetno iz sledečih razlogov:

1. strah, da se ne bi Društvo narodov vmešavalo v notranje zadeve držav,

2. pomislek, ki ga je omenil portugalski delegat Bathalo Reis, in sicer iz bojazni, da se ne bi kaka Cerkev proglasila za preganjano že samo zato, ker je prenehala biti državna vera,

3. ako bi se manjšine obračale proti državi na mednarodna sodišča, bi lahko prišlo do neredov in nemirov.

Čeprav verska svoboda v tem času v mednarodnem pravu še nima splošnega značaja, že tvori del mednarodnih pogodb, prihaja v vse ustave držav, ustanovljenih po 1919. letu (Grška, Turška, Poljska, Bavarska, Finska, Češka, Weimarska, Irska, Romunska, Estonska, Litvanska). Majhna izjema je stara jugoslovanska ustava, ki govori o »osvojenih« ali »priznanih« verah, vendar so priznanje lahko dobile vse veroizpovedi in s tem status javno pravnih družb.

Vse ustave poudarjajo, da je svoboda vesti in svoboda veroizpovedi bistvena ter osnovna človekova pravica, ki jo mora spoštovati vsaka država. Na ta način dobe vera, vest in bogočastje univerzalen značaj. Bila pa je na žalost potrebna še šola druge svetovne vojne, da so vsi javno spoznali, da edino spoštovanje osnovnih načel in pravic človeške narave kot take lahko ustvari miroljubno in trajno mednarodno skupnost.

<sup>3</sup> A. Bugan, Il problema della discriminazione religiosa nei documenti delle Nazioni Unite, Rim 1965, 41.

<sup>4</sup> Prim. Mandelstam, La protection internationale des Droits de l'Homme, RdC 38 131—134.

Med drugo svetovno vojno so zavezniki izdali skupno deklaracijo (1. 1. 1942), ki pravi med drugim: »Popolna zmaga nad sovražnikom je potrebna za obrambo... verske svobode, zaščito človekovih pravic in pravičnosti v lastni in vseh drugih deželah.«

Združeni narodi zagotavljajo: »Pravice človeka in osnovne svoboščine za vse, brez razlike rase, spola, jezika ali vere.«<sup>5</sup>

Deklaracija človekovih pravic, sprejeta 10. 12. 1948, je še bolj jasna. V 18. členu pravi: »Vsak ima pravico do svobode mišljenja, vesti in vere.«

Te pravice se nahajajo tudi v nekaterih mednarodnih dokumentih po končani drugi svetovni vojni. Tako pariške mirovne pogodbe z dne 10. 2. 1947 obvezujejo sovražne dežele, da: »... povzamejo potrebne mere, da zaščitijo vsaki osebi pod njihovo oblastjo, brez razlike na raso, spol, jezik ali vero, popolno uživanje človekovih pravic ter osnovnih svoboščin, ki vključujejo svobodo... bogoslužja.« (Bolgarija [2. člen], Finska [6. člen], Madžarska [2. člen], Italija [15. člen]. Romunija [3. člen].) Vprašanje človekovih pravic in osnovnih svoboščin pa si končno moramo ogledati še v dokumentih združenih narodov.

## 2. Organizacija združenih narodov in človekove pravice

Organizacija združenih narodov (OZN) je bila ustanovljena 24. oktobra 1945. leta. OZN je nadnarodni organ, ki nima pravice izdajati zakonov, vendar pa daje možnost plodnega sodelovanja suverenih držav. Eden izmed glavnih ciljev je pospeševati in razvijati spoštovanje do človekovih pravic in svoboščin brez razlike na raso, spol, jezik in vero.<sup>6</sup>

Zanimivo je vprašanje, ali je obveznost držav članic glede človekovih pravic in osnovnih svoboščin pravna ali samo moralna. Nekaterim se namreč zdi, da omenjeni principi nimajo zadostne sankcije, kjer pa ni sankcij, tudi ni prava. Kljub temu pa moremo reči, da so izrazi, ki jih najdemo v statutu OZN pravni in obvezni za vse članice, saj za obveznost pravnega načela ni nujna izrečna sankcija. Nihče ne zanika pravne vrednosti ustavnih zakonov, čeprav ne prinašajo kazenskih sankcij. Res je, da statut OZN ni popoln. Obstajajo še mnoge nepopolnosti za uspešno realizacijo načel OZN, tako npr. pravice človeka niso podrobno določene, formulacija je presplošna; nadalje niso točno določene sankcije za kršilce teh pravic, tudi ni razvidno, kako naj človek ali skupina ljudi, ki so jim te pravice kršene, uveljavi mednarodne garancije, ki jih predvideva statut. Vendar pa iz dosedanjega dela v podkomisijah, komisiji za pravice človeka, v La Conseil economique et social (UNESCO) in generalni skupščini lahko vidimo velik napredek v težnji za realizacijo teh načel. Redakcija »Deklaracije o človekovih pravicah«, predlogi za Konvencijo o merah za uspešno obrambo teh pravic, iskanje možnosti za ustanovitev posebnega organa za njihovo uspešno obrambo, razne študije, konference, kongresi, ki jih je organizirala OZN in posebni inštituti v sodelovanju z nevladnimi narodnimi in mednarodnimi organizacijami. Vse to je zagotovilo razveseljive bodočnosti uspešne mednarodne pravne zaščite človekovih pravic in osnovnih svoboščin.

<sup>5</sup> Cit. po Bugan, o. c. 51.

<sup>6</sup> R. Monaco, Manuale di diritto internazionale publico, Torino 1960, 491.

### 3. Splošna deklaracija človekovih pravic

Vsaj na kratko se moramo ustaviti pri zgodovinsko važnem dokumentu, ki ga je sprejela generalna skupščina OZN 10. decembra 1948. Poleg pravnega vidika lahko omenimo še to, da:

1. noben mednarodni dokument nima podobne publicitete,
2. mnoge mednarodne pogodbe vsebujejo odstavke deklaracije,
3. ustave novih držav so dobesedno ali pa vsaj po vsebini prevzele posamezne člene, kot svoje osnovne določbe,
4. deklaracija se skoraj vedno omenja kot sestavni del statuta OZN,
5. Mednarodno sodišče je sprejelo večji del deklaracije kot »Splošna pravna načela civiliziranih narodov«.

Iz pravnega vidika nas zanima predvsem namen in volja, ki jo je imela generalna skupščina ob proglasitvi deklaracije, nadalje pravna terminologija in pa zveza med statutom OZN in deklaracijo.

V uvodu deklaracije beremo:

»Ker sta tajeenje in teptanje človekovih pravic pripeljala do takšnih barbarskih dejanj, da se jim upira vest človeštva, in ker je bila stvaritev sveta, v katerem bi vsi ljudje prosto govorili in verovali brez strahu in revščine, spoznana za najvišje človeško prizadevanje;

ker je neizogibno potrebno, da se pravice človeka zavarujejo z močjo prava, da človek ne bi bil prisiljen zatekati se v skrajni sili k uporabi zoper tiranijo in nasilje;

ker so ljudstva Združenih narodov v ustanovni listini na novo potrdila svojo vero v temeljne človekove pravice, v dostojanstvo in vrednost človeške osebnosti, v enakopravnost moških in žensk in se odločila, da bodo podpirala družbeni napredek in ustvarjanje boljših življenjskih pogojev v zmeraj večji svobodi;

ker je enako razlaganje teh pravic in svoboščin največjega pomena za popolno izpolnitev te zaveze, zato Generalna skupščina razglaša.<sup>7</sup>

Iz teh jasno formuliranih izjav je razvidno, da je Generalna skupščina OZN hotela, da se pravice človeka varujejo, spoštujejo in zaščitijo tudi s pravnimi normami. Nimajo sicer sankcije, vendar obvezujejo članice, da jih vsaj na znotraj zaščitijo s pravnimi predpisi:

»To splošno deklaracijo človekovih pravic kot skupen ideal, ki naj ga dosežejo vsa ljudstva in vsi narodi, tako da bodo vsi posamezniki in vsi organi družbe s to deklaracijo vsak hip pred očmi pri pouku in vzgoji zastavili vse svoje moči za ureditev in spoštovanje teh pravic in svoboščin in jim s postopnimi državnimi in mednarodnimi ukrepi zagotovili splošno in resnično priznanje in upoštevanje tako med narodi držav — članic samih, kakor tudi med ljudstvi ozemelj, ki so pod njihovo pravno oblastjo.«

Deklaracija podrobneje določa »pravice človeka in osnovne svoboščine«, proglašene v statutu OZN, in je na ta način del pravnih določb statuta. Obvezuje vse države, ki so sodelovale pri ustanovitvi in uresničitvi dejanskih ciljev OZN. Da more kaka država postati član OZN je potrebno, da Generalna skupščina ugotovi in preveri, ako ima država, ki kandidira, resnično voljo izpolnjevati obveznosti statuta. V uvodu deklaracije je jasno rečeno:

<sup>7</sup> Tisk OZN OPI/15-10028, maj 1965-5 M.

»Ker so se vse države — članice zavezale, da bodo zagotovile v sodelovanju z Združenimi narodi splošno in resnično spoštovanje človekovih pravic in temeljnih svoboščin...«

Deklaracija je prva stopnja na poti k pravemu pravnemu aktu, med tem ko konvencija in ukrepi šele dozorevajo.

Po tej analizi lahko navedemo 18. člen, ki nas podrobneje zanima:

»18. člen: Vsak ima pravico do svobode mišljenja, vesti in vere: ta pravica obsega pravico prosto spremeniti vero ali prepričanje in prosto izpovedati vero ali prepričanje posamez ali skupaj z drugimi, javno ali zasebno, s poukom, z izpolnjevanjem verskih dolžnosti, z bogoslužjem in z opravljanjem obredov.«

V zvezi z realizacijo zgoraj omenjenih načel je podkomisija za borbo proti diskriminaciji in za zaščito manjšin, kot stalni organ OZN, sprejela l. 1952 predlog, da pripravi posebno študijo glede verske diskriminacije (E/CN. 4/670). Leta 1956 je podkomisija imenovala posebnega relatorja G. Arcot Krishnaswami (Indija), da pripravi poročilo o omenjeni zadevi. Prvo poročilo je bilo predloženo podkomisiji na 9. seji 1957. leta (E/CN. 4/740). V naslednjih letih sledijo I. in II. študijski projekt (E/CN. 4/764; E/CN. 4/778). Končno poročilo je podal g. Krishnaswami na 12. zasedanju (E/CN. 4/800). Ta dokument je podlaga vsem poznejšim razpravam v podkomisiji pa tudi v Komisiji za človekove pravice, ki je neposredno podložna ECOSOC. To poročilo je bilo redigirano in publicirano kot uradna študija OZN<sup>8</sup> pod naslovom: Draft Principles on Freedom and Non-discrimination in the Matter of Religions Right and Practis (E/CN. 4/Sub. 2/200/Rev. 1).

Naslednji pomemben dokument, ki si ga moramo skupaj z gornjim ogledati, je: Preliminary Draft of United Nations Declaration on the Elimination of All Forms of Religions Intolerance, ki je del uradnega dokumenta (E/CN. 4/873, Annex, 65 in E/3873, 70).

Oba dokumenta imata uvod, kjer so poudarjena splošna načela verske svobode. Poudarjeno je, da je med osnovnimi težnjami OZN zgraditi svetovno skupnost, prosto vsake verske nestrpnosti. Nadalje se omenja potrebnost državnih in mednarodnih ukrepov za zagotovitev splošnega in učinkovitega priznanja proglašanih pravic.

Prvi dokument je razdeljen v štiri dele, drugi pa v 14 členov:

1. V prvem delu prvega dokumenta so naštetna osnovna načela, ki so vključena v deklaracijo človekovih pravic in so izvzeta od vsake omejitve s strani države, in sicer:

- a) svoboda pripadati ali ne k verski skupnosti po sodbi vesti,
- b) svoboda staršev, da odločajo o veri svojih otrok,
- c) svoboda od vsakega materialnega ali moralnega pritiska, da bi kdo obdržal ali menjal svojo vero ali prepričanje,
- d) svobodno javno izpovedovati svoje prepričanje.

V drugem dokumentu so ta načela v 3. in 5. členu, medtem ko je v 2. členu splošna prepoved vsake diskriminacije s strani države, ustanov, skupin in posameznikov.

<sup>8</sup> United Nations Publication, Catal. 60, XIV, 2.



2. Drugi del prvega dokumenta je enak drugemu dokumentu in sicer od 6. do 11. člena.

Ta del vsebuje:

a) svobodo kulta, ki obsega svete kraje, predmete in romanja (1., 2. člen),

b) svobodo glede po veri predpisane hrane in svobodo izdelovati oz. kupovati predmete, ki so potrebni za obrede (3., 4. člen),

c) svobodo verske poroke, pa tudi prostost od udeležbe pri obredih, ki nasprotujejo lastnim verskim predpisom in prepričanju,

d) svobodo verskih pogrebov (6. člen),

e) svobodo praznovanja verskih praznikov, svobodo oznanjevanja svoje vere oz. prepričanja, prepoved verske ali ateistične vzgoje proti lastnemu prepričanju (7., 8. člen),

f) svobodo vzgajati cerkveno osebje, tudi izven lastne države (9. člen),  
g) prostost od priseg, ki nasprotujejo lastnemu prepričanju oz. verovanju,

h) prostost od državnih ceremonij, ki so nasprotne lastnemu prepričanju (11., 12. člen),

i) prepoved nasilja nad spovedno molčečnostjo (13. člen).

Drugi dokument prinaša v 6. členu pravico združevanja in pa pravico verskih skupnosti, da pišejo, tiskajo in objavljajo knjige in verske tekste (6., 4. člen).

3. Tretji del prvega dokumenta je nespremenjen tudi v drugem dokumentu. Tukaj so naštetih motivi, zaradi katerih sme država brez diskriminacije omejiti verske manifestacije in sicer zaradi:

a) javne morale,

b) zdravja,

c) javnega reda in

d) splošnega dobrega demokratične družbe.

Treba pa je poudariti, da nobena omejitev ne sme nasprotovati ciljem in načelom OZN (I. Proj. III pars, art. 2, b; II. Proj. art. 13, 2).

Omejitve se ne morejo nanašati na prvi del ter na 10. in 13. člen drugega dela istega dokumenta, na člene 1, 2, 3, 4, 5 in 9 drugega dokumenta (I. Proj., pars III, art 2, b; II. Proj., art. 13, 2).

4. Četrti del prvega dokumenta obravnava dolžnosti države do posameznikov in verskih skupnosti. Splošno načelo prepoveduje vsako diskriminacijo in vsake nepotrebne privilegije enih na račun drugih.

Generalna skupščina se je leta 1962 obrnila na ECOSOC, katerega cilj je pospeševati razvoj, stabilnost in pravičnost v svetu, da izdela osnutek mednarodne konvencije za odpravo vseh oblik verske nestrpnosti (A. G. Res. 1781 [XVII], 7. dec. 1962). Po nalogu slednje je komisija za človekove pravice (CDU) prosila podkomisijo, da pripravi tekst take konvencije. Podkomisija ji je na svoji prihodnji seji predložila *Projet de Convention internationale sur l'Elimination de toutes les formes d'intolerance religieuse* (Doc. E/CN. 4/882, Annex 7 b). Ta dokument je bil že na isti seji sprejet in je prešel takoj v obdelavo v CDU. Poudariti moramo, da sta prva dva teksta samo o deklaraciji, medtem ko gre tukaj za »konvencijo — ukrep« (Mesur).

Vsebinsko se uvod sklada z že omenjenima dokumentoma. Novosti, ki jih prinaša, pa so tele:

1. slovesno se proglašča, da so vera oz. prepričanje osnovni element življenjskega prepričanja in da mora biti svoboda, prakticiranje in manifestacija vere oz. prepričanja povsem spoštovana in garantirana.

2. omenja se skrb zaradi še vedno obstoječe nestrpnosti v določenih predelih sveta, kljub številnim mednarodnim dokumentom,

3. nadalje se poudarja, da se naj vlade, organizacije in privatne osebe trudijo, da bodo pospeševali razumevanje, spoštovanje in toleranco tudi glede verske svobode z ozirom na »vzgojo« mladine.

Prvi člen prinaša definicije; drugi člen obvezuje države podpisnice, da obsodijo vse oblike verske nestrpnosti in diskriminacije in da naj zagotovijo versko strpnost; zaščitijo svobodo vesti in odpravijo vsako diskriminacijo, osnovano na veri ali prepričanju. (Za ta člen ima posebne zasluge ruski ekspert Nasinovskij.) Najpomembnejši je tretji člen, ki našteva vse posamezne oblike verskih manifestacij in je povzet po 6. členu drugega dokumenta.

Četrty člen govori o pravici staršev in varuhov, da izberejo otrokom vero oz. prepričanje. Peti člen omenja pouk, vzgojo in informacije, ki naj pospešujejo versko strpnost med narodi. Šesti člen obvezuje države podpisnice, da uvedejo potrebne pravne predpise na območju svoje jurisdikcije. Sedmi člen poudarja enakost pred zakonom za vse državljane. Osmi člen strogo prepoveduje versko mržnjo in nasilje. Taka propaganda naj bi bila zakonito preganjana. Deveti člen: vse veroizpovedi naj bi bile enako subvencionirane od strani držav. Deseti člen: država naj nudi zakonsko zaščito vsem prizadetim. Enajsti člen poudarja, da se ta konvencija ne sme razlagati v korist napada na državno varnost, suverenost ter napada na prijateljske odnose med narodi. Dvanajsti člen: omejitev verske svobode mora biti utemeljena in izvajana samo v okviru zakonov. Trinajsti člen pravi, da bodo države podpisnice dajale občasno poročilo glede izvajanja te konvencije. Štirinajsti člen ustanavlja posebni Comité de conciliation et de bons offices. Člani komiteja morajo biti osebe visoke moralne vrednosti, ki jih bo izvolil ECOSOC na predlog generalnega sekretarja OZN (15. člen). 21.—27. člen določajo notranjo proceduro komiteja. 28. člen pa določa, da se glede pravnih vprašanj lahko obrne na Mednarodno sodišče. Zelo pomemben je 25. člen, ki daje tudi posameznikom pravico, da se obrnejo na OZN.

Četrty dokument (E/4024, 78, 327) je bil 22. 3. 1965 poslan komiteju za človekove pravice (CDU).

Uvod je podoben tretjemu dokumentu. Posebej je poudarjeno:

1. spoštovanje verske svobode, ki je del človekovih pravic in osnovnih svoboščin, se proglašča in garantira kot eden izmed osnovnih ciljev OZN.

2. To spoštovanje naj se zagotovi s primernimi pravnimi normami v smislu uvoda v splošni deklaraciji človekovih pravic.

3. Spoštovanje teh načel, je poudarjeno v statutu, naj članice uresničujejo v sodelovanju OZN.

4. Verska diskriminacija v vseh svojih oblikah krši človekove pravice in je nevarna prijateljskemu sožitju med narodi, sodelovanju med ljudstvi ter mednarodni varnosti in miru.

Namen te kratke osvetlitve razvoja mednarodnega prava in pravne učinkovitosti obravnavanih načel je bil čim jasneje pokazati, da so obravnavana načela svetinje vsega človeštva, splošna skupna lastnina vseh civiliziranih narodov, ki obvezujejo posamezne države in njih zakonodajo, če že ne s pravno učinkovitostjo, pa vsaj moralno in pogodbeno. Državna zakonodaja, ki jih ne bi spoštovala, bi prav gotovo izključila svojo državo iz družine civiliziranih narodov.

Pravice človeka so danes splošno priznane in osnova mednarodnega prava. Njihova zaščita in spoštovanje je most med notranjim državnim pravom in mednarodnim pravom. Ne pomenijo samo drobnih omejenih interesov posameznih držav, temveč skupno dobro celotnega človeštva. To so vodilne ideje, ki nam bodo prav gotovo veliko pripomogle tudi k zreli presoji ustavnosti in zakonitosti v naši družbi.

### **Povzetek**

#### **VERSKA SVOBODA V MEDNARODNEM PRAVU**

Stanko Ojnik

Prizadevanja za uresničitev osnovnih človekovih pravic, ki obsegajo tudi območje verske svobode, si pridobiva svoje mesto tudi v mednarodnem pravu.

Čeprav je temelje mednarodnemu pravu položila krščanska skupnost narodov, za versko svobodo dolgo ni bilo pravega posluha. Žalostni dogodki verskih bojov ter prve in druge svetovne vojne so prepričali večino človeštva, da je za mirno sožitje med posamezniki in narodi potrebna učinkovita zaščita človekovih pravic tudi v mednarodnem pravu.

Velik napredek pomeni deklaracija človekovih pravic, ki jih je izdala 10. decembra 1948 Organizacija združenih narodov. Različni organi te organizacije so izdelali številne predloge in dokumente, ki dokazujejo, da je ideja o verski svobodi, kot sestavni del človekovih osnovnih pravic, skupna dobrina vsega človeštva.

### **Zusammenfassung**

#### **DIE GLAUBENSFREIHEIT IM VÖLKERRECHTE**

Stanko Ojnik

Die Bemühungen zur Verwirklichung der fundamentalen Menschenrechte, welche auch das Gebiet der Glaubensfreiheit umfassen, erobern sich ihren Platz langsam auch im Völkerrechte.

Obwohl die christliche Gemeinschaft der Völker den Grund zum Völkerrechte gelegt hatte, so war man für eine Glaubensfreiheit lange Zeit hindurch taub. Die traurigen Vorfälle der Religionskämpfe sowie die des ersten und zweiten Weltkrieges haben die Mehrheit der Menschheit überzeugt, dass zu einer friedlichen Gemeinschaft der Einzelnen und der Völker ein wirkungsvoller Schutz der Menschenrechte auch im Völkerrechte notwendig ist.

Die Deklaration der Menschenrechte, die am 10. Dezember 1948 von der Organisation der vereinten Nationen herausgegeben wurde, bedeutet einen grossen Fortschritt. Verschiedene Organe dieser Organisation haben zahlreiche Vorschläge und Dokumente ausgearbeitet, welche beweisen, dass die Idee von der Glaubensfreiheit als Bestandteil der menschlichen Elementarrechte das gemeinsame Gut der ganzen Menschheit ist.

## Sintaktična in teološka formulacija v Iz 43, 1—3 a

Jože Krašovec

Drugi-Izaija je v vsakem pogledu edinstven pričevalec o Jahveju-Stvarniku. Tema stvarjenja pride pri njem konstantno in v zelo različnih variantah v ospredje. Gre namreč za poetični izraz, ki teži k pestrosti literarnih vrst in idejnih oporišč preroškega oznanila. Stvarjenje nikoli ne nastopi kot samostojen in zaključen traktat, ampak se vtaplja v poetično-idejne komplekse, ki po vsej svoji naravi nasprotujejo analitičnemu eksegetičnemu pristopu.

Spričo tega Iz 40—55 ustvarja videz, da se s krajšim sestavkom ni mogoče dokopati do narave pričujočega stvarjenjskega oznanila. Vendar nas sodobne raziskave antičnih poetičnih struktur, zlasti semitsko-grških,<sup>1</sup> opozarjajo na nekatere osnovne poetične oblike, ki se konstantno ponavljajo in so pričujoče v zelo različnih literarnih vrstah. Tovrstna metoda nam daje v roke dokaj zanesljiv ključ tudi za razumevanje tekstov o stvarjenju pri Drugem-Izaiju. »Heilsorakel«<sup>2</sup> — odrešenjski orakel Iz 43, 1—3 a, ki je tipičen primer semitskega **formularnega** pesniškega izraza, je namreč sintetični izraz osrednjih prerokovih tekstov. Ključ do njihovega teološkega jedra bo vsekakor treba iskati v naravi hebrejskega jezika samega, predvsem v značilnosti »časov« in drugih sintaktičnih struktur, s čimer je neizogibno soočenje z enim najtežjih poglavij primerjalne semitske slovnice.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> S. Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel. Studies in Ancient Oriental Civilization, XXXII* (Chicago 1963) označuje ustaljene semitske poetične strukture »formule«. Podobno R. C. Culley, *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms* (Toronto 1966). U. Cassuto, *The Goddess Anath. Translated from the Hebrew by Israel Abrahams* (Jerusalem 1971) raziskuje ustaljene pesniške strukture na podlagi ugaritskih tekstov, ki jih smatra za temelj hebrejske poetične tehnike. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (7. izdaja, Bern—München 1969) raziskuje poetično kontinuiteto od Homerja do Goetheja. Njegovo glavno zanimanje so pesniški motivi in tako imenovani »topoi«, ki prehajajo iz generacije v generacijo.

<sup>2</sup> Literarna vrsta »Heilsorakel« je spričo avtoritete nemških eksegetov postal tako udomačen pojem, da ga tudi eksegeti drugih narodov navadno uporabljajo kar v nemščini. Podobno velja za nekatere druge strokovne izraze, ki bodo prišli v poštev v nadaljevanju. Navadno jih je zelo težko ustrezno prevesti v druge jezike. »Heilsorakel« je pri Drugem — Izaiju najbolj značilna literarna vrsta, ki se v tej obliki nikjer drugje ne uveljavi. Posebno važna raziskovalca te literarne vrste sta J. Begrich in C. Westermann. J. Begrich v svoji razpravi *Das priesterliche Heilsorakel*, ZAW 52 (1934) 81—92; ponatisnjeni v *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 21; München 1964) 217—231 našteva sledeče: »Heilsorakel«: Iz 41, 8—13, 14—16; 43, 1—3a, 5; 44, 2—5; 48, 17—19; 49, 7. 14—15; 51, 7—8; 54, 4—8. V nekoliko kasnejšem delu *Studien zu Deuteronesaja* (BWANT 77; Leipzig 1938); ponatisnjeno z istim naslovom v ThB 20 (München 1963) pa jih je naštel še mnogo več. G. Westermann, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuteronesajas: Forschung am Alten Testament* (ThB 24; München 1964) 92—170 »Heilsorakel« razčlenjuje v posamezne manjše strukture.

<sup>3</sup> Prim. C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, II* (Berlin 1908; 1913) 74a: »Die Lehre vom Gebrauche der semit. Tempora gilt mit Recht für eins der schwierigsten Kapp. der semit. Syntax, da dieser in den einzelnen semit. Sprachen selbst stark



## Tekst:

In zdaj tako govori Jahve,  
Jakobov stvarnik (particip) in Izraelov upodobitelj (particip):  
Ne boj se; glej, jaz sem te odrešil (perfekt);  
poklical sem te po imenu, moj si ti.  
Glej, če boš brodil po vodi, bom s teboj;  
in po valovih, te ne bodo preplavili.  
Glej, če boš hodil preko ognja, se ne boš opeknil,  
in plamen te ne bo pogoltnil.  
Glej, jaz, Jahve, (sem) tvoj Bog, (sem) sveti Izraelov,  
(ki sem) te odrešil (particip).

## Verz 1 a

Anonimni prerok začne svoj odrešenjski orakel z znamenito »Botenformel«<sup>4</sup> — odposlančevo formulo. Z besedami: »Tako govori...« s sledečim imenom tistega, ki odposlanca pošilja in pooblašča za določeno nalogo, začne odposlanec svoje sporočilo. Vsebina sledi običajno v direktnem govoru; Drugi-Izaija nasprotno razširi formulo z božjimi atributi, ki spominjajo na božje posege v zgodovino. Podobna atributivna oblika izražanja pride sicer do izraza v himničnih psalmih (prim. ps 9, 12; 104; 144, 1). V pričujoči formuli sta prisotna dva participialna atributa o stvarjenju: *bārā'* — ustvaril je, *jāšar* — oblikoval je<sup>5</sup> kot apoziciji k imenu

schwankt und sich mit den Kategorien der jeitzigen idg. Sprachen nur schwer darstellen lässt.«

<sup>4</sup> C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede: Beiträge zur evangelischen Theologie 31 (3. izdaja, München 1968) 71 pravi: »Botenformel« izhaja iz časa pred iznajdbo pisave, torej iz časa, ko je bilo posredovanje neke besede brez dvoma vezano zgolj na ustno predajo odposlanca, ko je torej ustno sporočilo imelo važnost, o kateri si mi danes niti predstavljati ne moremo.«

<sup>5</sup> Glagol *bārā'* je najbolj tipičen hebrejski izraz za stvarjenje. Masoretski tekst ga uporablja večinoma za označevanje božje stvariteljske dejavnosti, vendar to šele v poeksilski dobi (prim. 5 Mojz 4, 32; Jer 31, 22; Ez 21, 35; 28, 13, 15). Najbolj znan je seveda tako imenovani »Priesterschrift« iz poeksilske dobe (prim. 1 Mojz 1, 1. 21, 27 — trikrat; 2, 3, 4; 5, 1, 2 — dvakrat; 6, 7; 4 Mojz 16, 30; prim. P. Humbert, *Emploi et portée du verbe bārā' (créer) dans l'Ancien Testament: TZBas 3 (1947) 401—422* v *Opuscles d'un Hébraisant, Mémoires de l'université de Neuchâtel*, 26 (Neuchâtel 1958) 146—165.

Nikjer drugje ne igra ta pojem tako važne vloge kakor pri Drugem-Izaiju, kjer se pojavi kar 16-krat. Subjekt glagola je vedno Bog. Zanimivo je, da ga LXX prevaja kar s petimi različnimi izrazi.

Glagol *jāšar* je starejši in bolj konkreten pojem za mlajšega *bārā'* in ga Drugi-Izaija rabi 20-krat. Osnovni pomen tega pojma je razumeti v zvezi s samostalnikom (participialna oblika) *jōšēr* — lončar, ki predpostavlja skrbno oblikovanje.

Razen navedenih dveh uporablja Drugi-Izaija še šest drugih stvarjenjskih izrazov: *'āsāh* — delati (na najsplošnejši način); izraz je zelo pogost; *pā'al* — delati, prevladuje v poetičnih tekstih; *nāṭah* — raztegniti (nebo); *rāqa'* — razprostreti (nebo); *kūn* — utrditi; *jāsad* — trdno stati, utrditi.

Glavna značilnost stvarjenjskih pojmov je, da se večinoma ne nanašajo na nebo in zemljo, ampak na »Jakob—Izrael«, ki se uporabljata menjaje za označevanje celotnega naroda, iz česar je razviden izjemen ugled očaka Jakoba v izraelski tradiciji.

Jahve. V uporabi participialne oblike stvarjenjskih pojmov je Drugi-Izaija osamljen primer, vendar jo uporablja tako pogosto (prim. 42, 5; 44, 2; 45, 11. 18), da dobi oblika stereotipen značaj in opozarja na očitno tendenco h kopičenju participov. Iz tega je razvidno, da se za temi participi skriva izredno pomembno teološko ozadje, zlasti še, ker na tem mestu razen stvarjenjskih pojmov često stoji glagol gā'al — odrešil je (prim. 43, 14; 44, 6. 24; 48, 17; 49, 7), ki je zanj prav tako značilen. Ugotavljanje sintaktične vrednosti teh participov je torej zelo pomembno. Najprej je treba opozoriti na naravo hebrejskega participa, ki zavzema vmesno mesto med pridevnikom in glagolom. Posebno važna je ugotovitev, da participi ne predstavljajo kakor pridevniki neke dokončne, negibne danosti, »temveč takšno, ki ima kakorkoli opraviti z **delovanjem**, z neko **dejavnostjo**«. <sup>6</sup>

Že na prvi pogled je razvidno, da omenjeni participi izražajo Jahvejevo dejavnost. Toda zakaj so postali tako često nastopajoče, ustaljene formule? V kakšnem sorazmerju stojijo glede na božje lastnosti? Kakšno časovno razmerje izražajo?

Odgovor na ta vprašanja je možen le ob upoštevanju širšega konteksta, v odnosu do sporednih mest. Tovrstno raziskovanje nas vodi do spoznanja, da za »Botenformel« ne nastopajo le stvarjenjski in odrešenjski glagoli, ki izražajo božjo aktivnost, ampak pogosto tudi nominalne slovnične strukture, ki izražajo konstantne božje lastnosti. Iz tega je razviden ozek odnos med dejavnostjo in med lastnostmi božje Osebe. Seveda stalnosti božjih lastnosti ne moremo označiti kot nekaj togega, statičnega, kajti nominalne oblike stojijo večinoma skupaj s participi, ki jim dajejo ton: Jahve dokazuje s svojo dejavnostjo, da je »Sveti Izraelov«, »Izraelov kralj« (prim. 43, 14; 44, 6; 48, 17). Za ponazoritev nekaj primerov:

- 43, 14: »Tako govori Jahve, vaš odrešitelj (particip), sveti Izraelov ...«
- 44, 6: »Tako govori Jahve, Izraelov kralj in njegov odrešitelj (particip), Jahve vojnih čet ...«
- 45, 11: »Tako govori Jahve, sveti Izraelov in njegov upodobitelj (particip) ...«
- 45, 18: »Glej, tako govori Jahve, stvarnik (particip) nebes, on, (ki je) edini Bog, upodobitelj (particip) zemlje in njen stvarnik (particip); on jo je utrdil (perfekt) ...«
- 48, 17: »Tako govori Jahve, tvoj odrešitelj (particip), sveti Izraelov ...«
- 49, 7: »Tako govori Jahve, Izraelov odrešitelj (particip), njegov sveti ...«

Drugi razlog za dinamično razumevanje pričujočih participialnih atributov sledi iz pogoste perfektive oblike istih glagolov, ki tu stojijo v participu. Stvarjenjski pojmi, ki so največkrat ozko povezani z glagolom gā'al — odrešil je, zelo pogosto stojijo v perfektivi obliki in na ta način direktno izražajo Jahvejevo stvarjenjsko in odrešenjsko dejavnost v zelo različnih okolnostih. Posebno pomembni so v tem pogledu govori o sodbi

<sup>6</sup> Prim. W. Gesenius - E. Kautzsch, Hebräische Grammatik (28. izdaja ponatisnjena 1962 v Hildesheimu), § 116 a.

(prim. 41, 1—5; 43, 1—13; 45, 18—22; 48, 1—11), ki edinega Boga Jahveja, navadno proti drugim bogovom, dokazujejo na podlagi njegove zgodovinske dejavnosti. Glagol gā'al v našem primeru ne pride do izraza kot apozicija subjekta Jahve; morda zato ne, da v naslednjem verzu 1 b v perfektovi obliki bolj direktno poudari božjo dejavnost.

Sklep dosedanjih ugotovitev je očiten: »Botenformel« skupaj z apozicijami označuje subjekt Jahve kot edino božjo osebnost v njenih lastnostih, kolikor jih potrjuje stvarjenjska in odrešenjska dejavnost. Konstantnost tovrstnega formularnega izražanja je vse prej kot slučaj; gre namreč za **povzetek** središčnega oznanila, ki zato teži k vedno novi obrazložitvi in potrdilu in pri tem prehaja v himnični ton.

Narava sintaktične strukture obravnavanih participov dopušča dostop do njihove časovne dimenzije, ki je v semitskih jezikih mnogo bolj kompleksno vprašanje kakor v indoevropskih. Participi napravijo vtis, kakor da se raztezajo tako v preteklost, kakor tudi v sedanost in prihodnost. V to smer kažejo tudi sporedna mesta. Vendar preroka očitno zanima predvsem prihodnost: na podlagi preteklih Jahvejevih posegov v zgodovino hoče obupanemu zaveznemu ljudstvu v izgnanstvu utrjevati vero, da bo Jahve tudi v bodoče na njihovi strani. Tako se vse tri časovne sfere pretapljajo v enoto, ki odpira vrata v prihodnost: upanje je namreč bistveno dimenzija prihodnosti. Gre torej za permanentno časovno razmerje; »Sveti Izraelov« je gospodar vse zgodovine. Tako vidimo, da je pretekla časovna doba nedvoumno dominantna le v treh primerih, medtem ko drugod prevladuje permanentnost božjega delovanja.

- 44, 2: »Tako govori Jahve, tvoj stvarnik (particip) in tvoj upodobitelj (particip) od materinega naročja . . .«  
44, 24: »Tako govori Jahve, tvoj odrešitelj (particip) in tvoj upodobitelj (particip) od materinega naročja . . .«  
49, 5: »Zdaj pa govori Jahve, moj upodobitelj (particip) od materinega naročja za svojega služabnika . . .«

### Verz 1 b

Prerok zdaj direktno nagovori svoje ljudstvo in ga v Jahvejevem imenu spodbuja k zaupanju: »Ne boj se; glej, jaz sem te odrešil . . .« Težišče je na glagolu ga'al<sup>7</sup> v perfektovi obliki. Narava perfektove oblike ima svojevrstno kvalifikacijo: »Perfekt služi za izražanje dejanj, dogodkov ali stanj, ki jih govoreča oseba hoče predstaviti kot **dejansko pričujoče**, najsi pripadajo dokončno dovršeni preteklosti ali še segajo v sedanost ali, čeprav še bodoča, mišljena že kot pričujoča.«<sup>8</sup>

**Perfektivnost** dejanja je v pričujočem primeru očitno v ospredju: Izraelcem se ni treba bati, ker je odrešenje iz Jahvejeve strani že nekaj

<sup>7</sup> Glagol stoji v prvi osebi s suffixom 2. osebe: »Jaz sem te odrešil.« Prerok se izraža kakor da Bog sam osebno nagovori svoje ljudstvo. Ta značilnost je toliko bolj očitna, ker ta glagol v SZ navadno stoji v kombinaciji s suffixom 1. in 3. osebe. Gre torej za poseben poudarek Jahvejevega prijateljskega odnosa do zaveznega ljudstva.

<sup>8</sup> Glej Gesenius-Kautzsch, § 106 a.

dokončnega, določenega. Aktivna perfektivnost se razteza še na nominalno izjavo: »moj (si) ti«; ker je Jahve Izraelce dokončno odrešil in jih celo »po imenu poklical«, so zdaj njegova dokončna last.

Vprašanje časovnosti je tu drugotnega značaja, vendar ne brez pomena. Prerokov nastop govori sicer za dominantnost sedanjega časa, vendar nekateri elementi močno spominjajo na preteklost. Kdaj je namreč Jahve »Jakoba-Izraela« odrešil in ga poklical po imenu?

Česta kombinacija »Jakob-Izrael«, ki ju tu nadomešča suffix 2. osebe, očitno sega nazaj v dobo očakov: prerok na podlagi preteklih Jahvejevih dejanj prepričuje svoje ljudstvo o sedanji izvolitvi in odrešenju, za kar govori predvsem običajna participialna uporaba glagola gā'al v sporednih mestih (prim. 41, 14; 43, 14; 44, 6. 24; 47, 4; 48, 17; 49, 7. 26; 51, 10; 54, 5. 8). Particip namreč po svoji naravi izraža predvsem sedanji čas.

## Verz 2

Zatrjevanje o Jahvejevi odrešenjski dejavnosti dobi konkreten izraz. Glagoli stojijo v imperfektovi obliki in na ta način direktno poudarijo dejavnost, ob kateri tudi edini nominalni izraz: 'ittēkā 'ānī — 's teboj (sem) jaz' dobi dinamični značaj. Med nominalnimi in imperfektovimi sodbami obstaja stična točka glede **trajnosti**: nominalni stavki izražajo trajno stanje, imperfekt trajno dejanje.

Kakšno časovno razmerje je pričujoče v teh imperfektih?

Prevladujoči sedanje-bodoči značaj prvega verza govori jasno za to, da preteklost tu ne more priti do izraza. Okoliščine nagovora izključujejo celo primarnost sedanjega časa. Očitno gre predvsem za trajno, oziroma vedno znova nastopajoče bodoče dejanje, ki pa ima svoj začetek že v sedanjosti. Takšna je narava imperfekta, ki ima običajno ozek odnos do nekega drugega, primarnega dejanja in mu je lastna večja in sama po sebi nedoločena časovna razsežnost.<sup>9</sup>

## Verz 3 a

Zatrjevanju o odrešenjski dejavnosti sledi tako imenovana »Selbsterweisformel«<sup>10</sup> — formula o samodokazovanju, ki predstavlja tako težak problem, da ga je treba soočiti ne le s teksti Drugega-Izaije, temveč s celotno SZ.

Jedro te formule je prvi del: kī 'ānī jhwh<sup>11</sup> 'elōhēkā, ki ga je mogoče prevesti na dva različna načina: 1) »Jaz sem Jahve, tvoj Bog«; 2) »Jaz,

<sup>9</sup> Prim. Gesenius-Kautzsch, § 107 a.

<sup>10</sup> Prim. W. Zimmerli, Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung: Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert (Paris 1957); ponatis v Gottes Offenbarung, Gesammelte Aufsätze (ThB 19; München 1963) 120—132. Prim. tudi njegovo delo Ich bin Jahwe: Geschichte und Altes Testament, Albrecht Alt zum siebzigsten Geburtstag (Tübingen 1953); ponatis v Gottesoffenbarung. Gesammelte Aufsätze (ThB 19; München 1963) 11—40.

<sup>11</sup> Zaradi nesoglasja glede izgovarjave te besede pri starih Hebrejcih ostane nevokalizirana. Masoretska vokalizacija jēhwāh se namreč križa z mnogimi močnimi indikacijami, da je bila originalna izgovarjava jahweh.



Jahve, sem tvoj Bog«. V prvem primeru je »Jahve« predikat in »tvoj Bog« apozicija; v drugem primeru je obratno. Vprašanje, katera varianta je dejansko prisotna v hebrejskem tekstu, je za razumevanje bistva pričujočega preroškega oznanila mnogo važnejše kakor se na prvi pogled dozdeva. Za izhodišče more služiti ugotovitev o vlogi nominalnih stavkov v zvezi s participialnim predikatom: »Nominalni stavki, katerih predikat je substantiv, izražajo nekaj **togega, stanje**, kratko **bitje**, verbalni stavki nasprotno nekaj, kar se **giblje, teče**, neko **dogajanje** in **delovanje**. To zadnje vsekakor velja v določenem smislu tudi za nominalne stavke s participialnim predikatom, le da je tudi tukaj dogajanje in delovanje (v nasprotju z verbalnimi stavki) fiksirano kot takšno, ki izraža stanje in trajanje.«<sup>12</sup>

V navedenem odlomku ni mogoče zaslediti direktnega pričevanja o božji dejavnosti, ker ni participa, ki bi imel vlogo predikata. Vendar se zadeva spremeni ob upoštevanju sledečih dveh elementov: »Sveti Izraelov« in »tvoj odrešitelj, ki stoji v participu. Takoj je razvidna bistvena razlika med dvema možnima prevodoma celotnega verza: »Jaz (sem) Jahve, tvoj Bog, sveti Izraelov, tvoj odrešitelj« in »Jaz, Jahve, (sem) tvoj Bog, (sem) sveti Izraelov, (ki sem) te odrešil«. V prvem primeru je »Jahve« pride lepo do izraza razmerje med stalnostjo božje osebe kot bitjem in med njegovo stalno dejavnostjo, njegovimi odrešenjskimi posegi v izraelsko zgodovino. Iz tega je razvidno, kako važna je ugotovitev glede ome-predikat, vse druge besede so apozicija; v drugem primeru je obratno in njenih možnosti.

Neposredni kontekst odrešenjskega govora priča za drugo varianto. Verz 1 a izraža poročstvo, da se bodo predhodne obljube izpolnile, kajti »glej, jaz, Jahve, (sem vendar) tvoj Bog, (sem vendar) sveti Izraelov, (ki sem te vendar) odrešil«. Posebno smiselna izgleda ta varianta, če verza 1 a in 3 a stopita v neposredno zvezo: »Tako govori Jahve . . . glej, jaz, Jahve, (sem) tvoj Bog . . .«. Ime Jahve je namreč v verz 1 a ustaljen in Izraelcem splošno znan pojem; vendar v sedanjem zgodovinskem trenutku potrebujejo dokaze za to, da ta pojem zanje resnično nekaj pomeni; da je Jahve resnično edini in sicer **njihov** Bog, kar lahko pride do izraza le po stvarjenjsko-odrešenjski dejavnosti v korist izraelskega ljudstva.

Neposredna povezava med »Boten-« in med »Selbsterweisformel« se v resnici pojavi v govoru o kazni Iz 48, 12—19. V verzih 12—13 je rečeno:

»Poslušaj me, Jakob in Izrael (poslušaj) mene, ki te kličem (particip)!  
 Jaz sem to! Jaz sem prvi, jaz tudi zadnji.  
 Saj je vendar moja roka (levica) utrdila (perfekt) zemljo  
 in moja desnica je razpela nebo . . .«

S tem je postavljen temelj za božjo identifikacijo v verz 17:

»Tako govori Jahve, tvoj odrešitelj (particip), sveti Izraelov:  
 Jaz, Jahve, tvoj Bog, te učim (particip) koristnih reči,  
 te vodim (particip) po poti, po kateri moraš hoditi . . .«

<sup>12</sup> Glej Gesenius-Kautzsch, § 140 e.

Varianta: »Tako govori Jahve . . .«

»Jaz sem Jahve, tvoj Bog . . .« bi izzvenela kot neobičajna tautologija: identifikacija imena, ki že nastopa kot subjekt nagovora, je vsekakor odveč.

Podobno potrdilo za drugo varianto najdemo v »Heilsorakel« Iz 41, 8—13, kjer »Botenformel« manjka. V verzu 10 a stoji zagotavljanje odrešenja z utemeljitvijo:

»Ne boj se; glej, jaz sem s teboj!  
Ne glej bojazljivo; glej, jaz sem tvoj Bog!«

V verzu 13 stoji podobno kakor v našem primeru razširjen »Selbsterweis«:

»Glej, jaz, Jahve, sem tvoj Bog,  
(ki) držim za tvojo desnico (particip),  
(ki) ti govorim (particip): ne boj se,  
jaz ti pomagam (perfekt!).«

»Jaz sem tvoj Bog« v verzu 10 a potrjuje, da je treba »tvoj Bog« in participe v verzu 13 razumeti kot predikat, in »Jahve« kot apozicijo.

Drugi primeri ne morejo direktno pomagati razvozljavati pričujoči primer, ker večinoma stojijo v različnem kontekstu. Razen tega gre pri njih navadno za krajšo obliko: 'ani jhwh : jaz (sem) Jahve, kjer ima »Jahve« včasih vlogo predikata, včasih apozicije. Vendar indirektno potrjujejo drugo varianto s svojo prisotnostjo v kontekstih, ki izražajo božjo dejavnost. Podobne razloge je moč najti tudi izven Drugega-Izaije: »Selbsterweisformel« stoji namreč vedno v kontekstu teofanije, to se pravi v kontekstu božjih posegov v konkretno zgodovinsko dogajanje. Na ta način pride do izraza komplementarnost med stalnostjo božjih lastnosti in med stalnostjo božje dejavnosti. Starozavezni Bog torej ni bog abstraktnih filozofov, ampak »Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov« (prim. 2 Mojz 3, 6), kar je Blaise Pascal tako rad poudarjal.

### Povzetek

#### SINTAKTIČNA IN TEOLOŠKA FORMULACIJA V Iz 43, 1—3 a

Jože Krašovec

V odrešenjskem oraklu Iz 43, 1—3 a so glavni poudarki osredotočeni v odposlančevi formuli in v formuli o Jahvejevem samodokazovanju. Česta uporaba imena »Jahve« stvarjenjskih in odrešenjskih pojmov, nominalnih sintaktičnih s:ruktur kot je »Sveti Izraelov« ustvarja določene ponavljajoče se formule, ki pričajo za posebno sintaktično-poetično in s tem za teološko pomembnost: gre za kombinacijo nominalnih in verbalnih sintaktičnih oblik, ki izražajo organsko komplementarnost med stalnimi lastnostmi in med stalno dejavnostjo Jahvejeve osebe. Božja oseba je tako v ospredju, da vse drugo služi za njeno afirmacijo. Jahve je edini Bog in ni abstrakten kakor so bogovi narodov; njegova edinstvenost se odraža v njegovi stalni ljubezni do zaveznega ljudstva potem odrešenjske dejavnosti, ki v svojem univerzalizmu vključuje tudi stvarjenje, tako da stvarjenje dobi strogo soteriološki značaj. Iz posebnosti verbalnih in

nominalnih sintaktičnih struktur, kakor tudi iz soteriološkega univerzalizma sledi končno njihova permanentna časovna razsežnost s posebnim poudarkom na bodočnosti. Tako se stvarjenjsko oznanilo izkaže kot permanentna, torej tudi v naš neposredni prostor in čas segajoča soteriološka resničnoost.

### Zusammenfassung

#### SYNTAKTISCHE UND THEOLOGISCHE FORMULIERUNG IN Jes 43, 1—3 a Jože Krašovec

In dem Heilsorakel Jes 43, 1—3 a sind die Hauptakzente auf die Boten- und auf die Selbsterweisformel Jahwes zentriert. Das häufige Vorkommen des Namens »Jahwe«, sowie der Schöpfungs- und Erlösungstermini, nominaler Aussagen wie »der Heilige Israels« schafft bestimmte wiederkehrende Formeln, denen besondere syntaktisch-poetische und damit theologische Bedeutung zukommen: Es handelt sich um eine Kombination der nominalen und verbalen Formen, die die organische Gegenseitigkeit zwischen der Beständigkeit und immerwährenden Tätigkeit der Persönlichkeit Jahwe zum Ausdruck bringen. Die göttliche Persönlichkeit ist so sehr betont, dass alles Andere nur Mittel zu diesem Zweck zu sein scheint: Jahwe ist der einzige Gott, nicht abstrakt wie die Götter der Völker. Seine Einzigartigkeit offenbart sich in seiner immerwährenden Liebe seinem Volke gegenüber, nämlich durch die Heilstätigkeit, die in ihrem Universalismus auch die Schöpfung einschliesst, so dass die Schöpfung bei Deuterocesaja streng soteriologischen Charakter besitzt. Aus der Besonderheit der verbalen und nominalen Aussage, wie aus dem soteriologischen Universalismus ergibt sich endlich ihre permanente Zeitsphäre mit besonderer Betonung der Zukunft. So zeigt sich die Schöpfungsbotschaft Deuterocesajas als eine permanente, also auch in unseren unmittelbar gegebenen Raum und Zeit reichende soteriologische Wirklichkeit.

# Anglikanizem

Stanko Janežič

Sodobno ekumensko gibanje je v začetku našega stoletja sprožila predvsem anglikanska Cerkev. Po svojem nastanku, razvoju in značaju je med vsemi zahodnimi Cerkvami najbolj poklicana, da povezuje. Ko je v 16. stoletju postala avtonomna narodna Cerkev, se ni povsem odrekla svoji katoliški tradiciji, in protestantska reforma jo je zajela le deloma. Vse do danes se v anglikanski Cerkvi srečujeta, odbijata in prepletata katoliška in protestantska predstava Kristusovega odrešenjskega poslanstva in njegove Cerkve. Anglikanizem želi biti sinteza pristnega apostolskega izročila in potrebnih reform. Zato lahko postane v dobi zbliževanja med Cerkvami most sprave med katolištvom in protestantizmom.

Slovenci nismo imeli z anglikansko Cerkvijo nobenih večjih stikov. Le bolj mimogrede smo se srečali z njeno zgodovino. Razen nekaterih posameznikov, ki jih je življenje zaneslo v Anglijo ali so se kje drugje zbližali s člani anglikanske skupnosti, ali jih je morda pritegnil lik velikega misleca kardinala Newmana. Naj ta sestavek, pisan iz ekumenskih razlogov, vsaj bežno osvetli podobo anglikanske Cerkve, njen vznik, njeno rast skozi stoletja ter njene sodobne težnje in probleme.

## Začetki in ustalitev anglikanizma

Angleži so se kmalu po naselitvi (5. stol.) srečali s krščanskimi misijonarji iz Irske in Rima. Canterbury, kjer se je l. 597 ustavil sv. Avguštin s svojim misijonskim spremstvom, je postalo glavno cerkveno središče dežele, Avguštin pa prvi canterburyjski nadškof. Krščanstvo je pognalo korenine, a začelo že zgodaj težiti tudi k samostojnosti. Tu in tam je prišlo do trenja med cerkveno in svetno oblastjo (umor nadškofa Becketa l. 1170). V 14. stoletju je na strani kralja oznanjal reformne misli teolog John Wyclif (1320—1384). Tudi v Anglijo je segel duh humanizma. Veliki humanist Erazem Rotterdamski (1466—1536) je deželo večkrat obiskal in bil z njo v dovolj tesnih zvezah. Idej reformacije ni bilo moč zaustaviti z vodo ali zidom.

Posebno važno vlogo pa je pri začetkih anglikanizma igral angleški kralj **Henrik VIII. Tudor** (1509—1547). Ker mu papež Klemen VII. ni dovolil razveze zakona s Katarino Aragonsko in ponovne ženitve z Ano Boleyn, je kralj pretrgal z Rimom, papež pa je kralja, ki je pri domači cerkveni komisiji dosegel zakonsko ločitev, kmalu nato izobčil (1533). Novembra 1534 je »Odlok o vrhovni oblasti« proglasil Henrika VIII. za vrhovnega voditelja angleške Cerkve. Prihodnje leto sta kot mučenca za zvestobo katolištvu padla kardinal John Fisher in državni kancler Thomas More.

Henrik VIII. je sicer zavrgel papeško oblast, ne pa katoliških verskih resnic. Hotel je biti resnični »zaščitnik apostolske vere«, kot ga je imenoval papež l. 1521, ko je proti Lutru branil sedem zakramentov. Res je ukinitil



samostane, toda ohranjeni so ostali vsi katoliški zakramenti, maša in duhovniški celibat (»Šest členov«, 1539).

Vendar so Lutrove in Kalvinove ideje počasi prodirale tudi v Angliji. Posebno v času mladoletnega Henrikovega naslednika **Edvarda VI.** (1547—1553), na katerega je imel velik vpliv canterburyjski nadškof **Thomas Cranmer**, ki se je po Henrikovi smrti povsem usmeril v protestantizem. Cranmer je dosegel (1553) razglasitev 42 verskih členov čisto protestantskega duha: ohranjena sta le dva zakramenta, krst in večerja; zavrnjena je transsubstanciacija; oltarje zamenjajo lesene obhajilne mize; katoliški značaj duhovništva je zabrisan, duhovniki se lahko poročajo; prepovedano je češčenje kipov. Za javne božje službe je bila predpisana (1549, 1552) »Knjiga skupne molitve« (Book of Common Prayer), ki je v bistvu Cranmerjevo delo in se posebno v drugi izdaji oddaljuje od katoliških zgledov.

Po zgodnji smrti kralja Edvarda VI. (1553) je zavladovala **Marija Tudor**, Henrikova hči iz prvega zakona, ki je angleško Cerkev znova povezala z Rimom ter skušala obnoviti katolištvo, in to tudi s silo. Na grmdo je bil kot heretik obsojen tudi nadškof Cranmer (1556). Marija je ostala na prestolu le pet let. Sledila ji je polsestra **Elizabeta**, hči Ane Boleyn, ki je v svoji dolgi vladi (1558—1603) odločilno utrdila pot anglikanske Cerkve, in sicer »srednjo pot«, med katolištvom in protestantizmom. Hotela je obdržati ravnovesje med katoliško smerjo, ki je bila navezana na tradicijo, in med protestantsko, ki se je na Škotskem že uradno uveljavila v obliki kalvinizma, vse trdnejša pa postajala tudi med Angleži.

Elizabeta je poskrbela za zunanjo organizacijo anglikanske Cerkve, ki naj ostane hierarhična, in za njen nauk. Zamenjala je nekatere škofe in dala prirediti nekdanjih 42 v znamenitih **39 členov**, ki predstavljajo uradni nauk anglikanske Cerkve vse do danes.

Papež Pij V. je l. 1570 Elizabeto izobčil, nakar je kraljica začela katoličane preganjati. Med drugimi je bila usmrčena (1587) izgnana škotska kraljica Marija Stuart. Papež je s pomočjo Špancev pripravil zoper Anglijo križarsko vojsko, ki pa je bila poražena (1588). Angleži so postali še bolj protipapeški.

Vendar se Elizabeta ni vdala pritisku protestantskih puritancev (kalvincev in drugih), ki so se jim njene odredbe zdele še preveč katoliške, zato so se začele porajati razne ločine, ki so bile vse proti hierarhični strukturi in slovesnemu bogoslužju, nekatere pa tudi proti sistemu avtoritete in oblasti (kongregacionalisti, nezavisni). Tudi te nasprotnike svoje »srednje poti« je kraljica preganjala in ob koncu njene vlade so bili Angleži v glavnem pridobljeni za anglikanizem po njeni zamisli. Največji angleški teolog tiste dobe, nekak »duhovni oče anglikanizma«, ki je najraje pisal o Cerkvi in njenih nalogah, je bil **Richard Hooker** (1554—1600).

Za časa Elizabetinega naslednika **Jakoba I.** (1603—1625), sina Marije Stuart, ki je bil usmerjen protipuritansko, čeprav je prihajal iz kalvinske Škotske, se je mnogo puritancev in kongregacionalistov preselilo v Holandijo in celo v Severno Ameriko (1620). Leta 1611 je izšel nov prevod sv. pisma (Authorised Version), ki je vse do danes najbolj rabljen in predstavlja znamenito delo angleške proze.

Napetost med kraljem in raznimi verskimi smermi je še narasla pod vladno **Karla I.** (1625—1649), Jakobovega sina. Prišlo je do upora in zmage puritancev pod vodstvom parlamenta, kralj je bil umorjen (1649), vzpostavljena je bila republika, Cerkev je bila organizirana na prezbiterijanski podlagi. Vendar je že l. 1660 parlament ponovno razglasil monarhijo in zavladal je Karlov sin **Karel II.** (1660—1685). **Prayer Book**, ki so jo ponovno izdali l. 1662, je postala obvezna za vse župnije v kraljestvu. »Test Act« (1673), ki je obvezoval državne uslužbence k anglikanskemu bogoslužju, je bil naperjen predvsem proti katoličanom, ki so se začeli prebujati. Sam kralj je postal katoličan, prav tako njegov sin in naslednik **Jakob II.** (1685—1688), ki je postavljaj katoličane na važna službena mesta ter l. 1687 izdal odlok o verski svobodi. Javno mnenje pa je bilo kralju nasprotno in prestol je zasedel kalvinist **Viljem III. Oranski** (1688—1702) s kraljico Marijo, ki se je ves posvetil obrambi protestantizma. Leta 1689 je izdal tolerančni odlok, s katerim je dal svobodo zbiranja in verskega delovanja vsem nezavisnim krščanskim verskim skupnostim, ki so priznavale sv. Trojico, razen katoličanom. Nekateri anglikanski škofje pa novemu, po njihovem nepostavnemu kralju niso hoteli priseči zvestobe (»non-jurors«). Bili so sicer odstavljani, vendar so imeli v javnem mnenju močan vpliv. Predstavljali so jedro tako imenovane »Visoke Cerkve« (High Church).

Viljemova naslednica kraljica **Ana** je bila sicer bolj naklonjena »Visoki Cerkvi«, vendar je bil njen vpliv kratkotrajen in je pod naslednjimi kralji skopnel. Tako je imela Anglija v prvi polovici 18. stoletja, ob premoči »Nizke Cerkve« (Low Church) povsem protestantsko lice.

### Tri smeri

V 18. stoletju se je med Angleži močno razmahnilo »evangeljsko gibanje«. Nekatere je z **Johnom Wesleyem** (1703—1791) potegnilo v metodizem, drugi pa so se strnili okrog »Nizke Cerkve« (Low Church) in razglašali v glavnem Kalvinov protestantski nauk in njegovo gledanje na Cerkev. Bili so polni pastoralne, misijonske in dobrodelne gorečnosti. Trudili so se za širjenje izobrazbe, krščanske vzgoje in za uveljavljanje socialne pravičnosti. Premalo pa so razvijali samo teološko misel in so tako, posebno v novejšem času, obstali v dovolj zamejenem konservativizmu.

Iz nevezanosti na stare cerkvene vrednote pred reformo se je porodila »Visoka Cerkve« (High Church). Imela je visoke ideje o Cerkvi, episkopatu, zakramentih in jih je na vso moč branila, prepričana, da ne nasprotujejo sv. pismu. S hierarhičnem ustrojem Cerkve je povezovala tudi monarhijo. Navduševala se je za študij vseh cerkvenih očetov, ne samo sv. Avgušтина. Proti Kalvinovemu učenju o predestinaciji so pripadniki te struje govorili o milosti za vse. Nauk o upravičenju po veri so dopolnjevali s tem, da so naglašali potrebo dobrih del. Tudi niso zavračali vseh rimskih liturgičnih obredov, čeprav so tudi oni odklanjali rimske težnje po oblasti in nezmotljivosti.

V obsenju »Visoke Cerkve« je v 19. stoletju zaživelo **oksfordsko gibanje**, ki ga je sprožil duhovni kontestator **John Keble** (1792—1866), po-

seбно s svojim parlamentarnim govorom o narodnem odpadništvu (1833), njegova središčna osebnost pa je bil **John Henry Newman** (1801—1890). Oksfordska skupina je l. 1833 začela izdajati posebne ekleziološke »traktate«, s katerimi je hotela obnoviti pomen in ugled Cerkve. Posebej je naglašala vlogo škofovstva in duhovništva ter osrednje mesto evharističnega slavja v anglikanskem bogoslužju. V prizadevanju za svetost je gibanje privzelo vrsto katoliških pobožnosti in navad (brevir, češčenje svetnikov, spoved, post itd.), vendar se, posebno v začetku, ni enačilo z rimskim katolištvom, temveč je hotelo le oživiti pozabljeno ali iznakaženo katolištvo prve Cerkve. Javno mnenje v Angliji je bilo vznemirjeno in razdeljeno. Večina se je ustrašila močno poudarjenega katolištva, drugi, posebno mladina, pa so nastop odobrvali. Ko je l. 1841 izšel 90. traktat, v katerem je Newman katoliško razlagal 39 členov, je nastal pravi škandal in Newman je oksfordskemu škofu obljubil, da »traktati« ne bodo izhajali več. Nekaj let nato, l. 1845, se je Newman zedinil s katoliško Cerkvijo.

Anglo-katoliško gibanje je nenehoma napredovalo, dobivalo vse bolj rimski značaj in močno vplivalo na podobo novodobnega anglikanizma. Med drugim je med anglikanci znova priklicalo v življenje moške in ženske meniške redove.

Leta 1829 so po 250 letih brezpravnosti tudi angleški katoličani dosegli emancipacijo in l. 1850 je bila obnovljena katoliška hierarhija. Westminster je dobil svojega katoliškega nadškofa. Odtlej je katoliška skupnost stalno napredovala in danes žive v Angliji približno štirje milijoni katoličanov.

Poleg »Nizke Cerkve« in »Visoke Cerkve« se je v anglikanizmu pojavila še tretja smer: »**Široka Cerkev**« (Broad Church), z bolj liberalnimi pogledi na teologijo in Cerkev.

Med začetnike te smeri je moč prišteti že »**cambsriške platoniste**« 17. stoletja. Po njihovem razlike glede liturgije, cerkvene ureditve in deloma tudi samega nauka ne bi smele ovirati sožitja med kristjani, ki bi si morali prizadevati predvsem za svetost. Sicer pa je naziv »Široka Cerkev« nastal šele v 19. stoletju, predvsem pa izidu zbornika »Eseji in ocene« (Essays and Reviews, 1860). Liberalisti 19. stoletja (posebno Arnold, Stanley in Maurice) so se borili proti anglikanskim konservativcem »Nizke« in »Visoke Cerkve« ter obenem proti anglo-katoliškemu gibanju. Nanje je imel velik vpliv razvoj naravnih znanosti in biblične kritike. Ob začetku 20. stoletja se je v liberalni struji razrasel anglikanski modernizem, ki je naglašal vlogo razuma in osebne svobode pri teoloških raziskavah ter zmanjševal prisotnost nadnaravnega v krščanskem verovanju. Vendar liberalna in modernistična skupina v anglikanski Cerkvi ni imela posebno velikega vpliva.

### Temelji anglikanizma

Anglikanizem ni protestantizem in ni katolištvo, temveč stoji nekje v sredi teh dveh oblik krščanstva na Zahodu. Tudi sama anglikanska skupnost ni enovita, v njej se prepletajo razne smeri. Značilnost anglikanizma je širina, razumevanje, kar je tudi v skladu z angleškim zna-

čajem. Anglikanizem skuša uskladiti spoštovanje do avtoritete z osebno svobodo, ustroj institucionalne Cerkve s pravicami posamezne vesti. Res da so v njem tudi nasprotja, vendar priznavajo vsi anglikanci **tri skupne temelje: sv. pismo, »Prayer Book« in škofovstvo**; precejšen zgodovinski pomen imajo za vse tudi verske odločbe 39 členov.

**Sv. pismo** imajo anglikanci v veliki časti, vse odkar so se seznanili z njim v raznih prevodih in izdajah, ki jih ni bilo malo, posebno v 16. stoletju. Sv. pismo jim predstavlja edino avtoriteto v zadevah nauka, kot je zapisano v 39 členih (čl. 6). Praktično pa visoko cenijo tudi tradicijo, posebno odločbe prvih štirih vesoljnih zborov in spise cerkvenih očetov, ter razum. Eksegeti so pri znanstvenih raziskavah dovolj svobodni. Sicer pa je med sodobnimi anglikanci na splošno razširjeno mnenje, da sv. pismo ni nezmotljivo.

»**Prayer Book**« je glavna bogoslužna knjiga anglikanske Cerkve. Bila je večkrat izdana in prirejena. Najbolj je bila in je še v rabi izdaja iz l. 1662, ki vsebuje poleg uvodnih navodil jutranjice in večernice, Atanazijevo veroizpoved, litanije, razne prošnje, berila in evangelije za nedelje in praznike, zakramentalni obrednik za krst in evharistijo, katekizem, obrednik za birmo, poroko, obhajilo bolnikov in pogreb, nekatere posebne prošnje in obrede, psalterij, obrednik za posvečenje diakonov, duhovnikov in škofov, na koncu pa 39 členov (verske določbe) in razpredelnico sorodstvenih zakonskih zadržkov.

»**Prayer Book**« je zelo naslonjena na sv. pismo, obenem pa je v njej čutiti anglikanski čut za širino in razumevanje. Pri uporabi knjige se posamezne župnije med seboj zelo razlikujejo. Do oksfordskega gibanja so ob nedeljah večinoma opravljali le jutranjice, litanije in predobhajilno bogoslužje, popolno evharistično bogoslužje z obhajilom pa le včasih, za velike praznike, enkrat na tri mesece, kvečjemu enkrat na mesec. Danes pa imajo po vseh župnijah obhajilno bogoslužje pogosto, vsaj vsako nedeljo. Pri anglo-katoličanih je bogoslužje z bogoslužnimi prostori vred zelo podobno katoliškemu. Sicer pa je za vsako anglikansko bogoslužje značilna neka preprostost in slovesnost obenem, iz njega diha neka umirjena in urejena spoštljivost.

**Škofovska struktura** anglikanizma izhaja iz katoliške tradicije. Vendar vse skupine ne gledajo na škofovstvo enako: za nekatere je nujen, za druge pa le koristen temelj avtentične Cerkve. Pomen škofovstva je še posebno utrdilo oksfordsko gibanje. V anglikanski Cerkvi more le škof posvečevati diakone in duhovnike (in seveda škofo) ter podeljevati birmo, manj pa je poudarjena škofovska učiteljska služba. Zaradi sodobnega birokratizma so tudi anglikanski škofje navadno bolj upravniki škofije kot pa neposredni dušni pastirji. V Angliji jih še vedno imenuje nosilec kraljevske krone, drugod jih na različne načine volijo, tudi ob udeležbi laikov.

**Verske odločbe 39 členov** so danes manj važne kot v preteklih stoletjih in vse bolj predstavljajo le zgodovino. Na splošno je v njih zaobsežen protestantski duh, včasih pobarvan bolj luteransko, včasih bolj kalvinsko. Vmes pa so tudi katoliške ali samo anglikanske primesi. Tako sta kot zakramenta naštetata le krst in evharistija, ni pa obsojenih pet drugih obredov, ki veljajo v rimski Cerkvi za zakramente in jih kot take prizna-



vajo tudi anglo-katoličani. Sicer pa si anglikanci 39 članov razlagajo na različne načine in tudi tukaj prihaja do izraza njihov odpor do enoumne opredeljenosti ter ljubezen do svobode.

### »Anglikanska skupnost«

Anglikanizem pomeni predvsem **Cerkev v Angliji**, kjer je vse od 16. stoletja to narodna in državna vera. Na Škotskem se je kot tak že v dobi reformacije (John Knox) uveljavil kalvinizem, ki nosi ime »prezbiterijanska Cerkev« (1 300 000 vernikov). V skoro povsem katoliški Irski je anglikanizem prenehal biti državna vera l. 1869, v Walesu, kjer prevladujejo avtonomna verska gibanja, pa l. 1914.

Cerkev v Angliji je razdeljena v dve provinci: Canterbury in York, ki ju vodita canterburyjski in yorški nadškof, ter v 43 škofij. Vsaka provinca ima svojo skupščino, sestavljeno iz visoke zbornice (vsi škofje) in nizke zbornice (predstavniki duhovnikov). Da postanejo sklepi skupščine, ki se sestaja dvakrat ali trikrat na leto, veljavni, morajo dobiti kraljev pristanek. V 20. stoletju so bili pritegnjeni k vodstvu Cerkve tudi laiki kot člani raznih svetov, posebno pa (od 1919) kot predstavniki na »Cerkvenem zboru« (Church Assembly), ki se vrši trikrat na leto ter zaobsega poleg dveh škofovskih in duhovniških zbornic tudi posebno zbornico izvoljenih laikov (skoro polovico vseh zbranih). Zbor vodi canterburyjski nadškof, primas vse Anglije. Sklepi dobe veljavo šele, ko jih odobri državni parlament.

Na splošno sodijo, da šteje anglikanska Cerkev v Angliji okrog 27 milijonov članov, to je skoro polovico prebivalcev »Združenega kraljestva« (Anglija, Škotska, Wales, Severna Irski). Število anglikanskih krstov pa počasi pada in tudi število praktičnih vernikov (birma, nedeljsko bogoslužje, cerkvene poroke itd.) postaja manjše; prav tako se niža število anglikanskih duhovnikov (sicer pa se vse to danes dogaja tudi pri drugih krščanskih skupnostih). Tu in tam vstajajo glasovi, ki kličejo po prenovi, po večji osamosvojitvi Cerkve, vse preveč odvisne od države, po splošnem posodobljenju in tesnejši povezanosti z drugimi kristjani. Med teološkimi pisatelji je posebno znan John Robinson. Naslonjen na Tillichja, Bultmanna in Bonhoefferja skuša na radikalen način reševati najbolj pereče probleme, ki vznemirjajo vest sodobnega kristjana.

Anglikanizem se je iz Anglije deloma razširil tudi na celotno Britansko otočje, z izseljenci in misijonsko dejavnostjo, posebno v času angleške kolonizacijske politike, pa je prodril v najbolj oddaljene dežele sveta. Tako najdemo danes samostojne anglikanske Cerkve ne le v državah Commonwealtha, temveč tudi drugod.

V kalvinski Škotski obstaja maloštevilna, vendar samostojna »**Škotska episkopalna Cerkev**« (s smerjo »Visoke Cerkve«), v katoliški Irski pa prav tako maloštevilna protestantsko usmerjena anglikanska Cerkev, ki je ohranila enotnost s protestantskimi anglikanci v Severni Irski, kjer že dalje časa prihaja do napetosti med katoličani in anglikanci, vendar s političnim ozadjem. Tudi **pokrajina Wales** ima svojo samostojno anglikansko Cerkev (skoro poldrug milijon članov).

V **Avstraliji** šteje anglikanska Cerkev nad štiri milijone vernikov (27 škofij), v Novi Zelandiji skoro en milijon (9 škofij), nad en milijon v Antilih (8 škofij). V Južni Afriki se je utrdil anglo-katolicizem (poldrug milijon), v Vzhodni Afriki pa protestantski anglikanizem. Tudi drugod po Afriki, Aziji in Ameriki so večje ali manjše anglikanske skupnosti. Anglikanska Cerkev v **Kanadi** ima 28 škofij in šteje dva in pol milijona članov.

Posebno močna in vplivna je »**Protestantska episkopalna Cerkev**« v **Združenih državah Severne Amerike**, ki sega s svojimi začetki v prva leta 17. stoletja in se je počasi povsem prilagodila ameriškimi razmeram. Ima tri milijone in pol vernikov ter je razdeljena na 106 škofij. Splošna skupščina, ki se sestaja vsaka tri leta, je sestavljena iz zbornice vseh škofov in iz zbornice odposlancev z enakim številom duhovnikov in laikov. Da je kak sklep veljaven, ga morata potrditi obe zbornici. Splošna skupščina izvoli škofa predsednika, ki vodi celotno Cerkev s pomočjo »Narodnega sveta« 32 članov (škofov, duhovnikov, laičnih mož in žena). Ameriška episkopalna Cerkev zna povezovati tradicijo z naprednim duhom. Danes se je v njej zelo utrdila anglo-katoliška smer.

Vse anglikanske Cerkve so od l. 1867 povezane v »**Anglikansko skupnost**«, ki ima pod predsedstvom canterburyjskega nadškofa svoje škofovske konference v palači Lambeth v Londonu, in sicer od l. 1948 naprej vsako deseto leto. Celotna »Anglikanska skupnost« zaobsega nad 330 škofij z nad 40 milijoni vernikov. Konference l. 1968 se je udeležilo 467 škofov iz 46 dežel. S temi konferencami, kot tudi z nedavno ustanovitvijo manjšega skupnega posvetovalnega organa, hoče »Anglikanska skupnost« doseči večjo edinost v nauku in delovanju vseh sicer samostojnih anglikanskih Cerkva.

### Ekumenski napori

Poleg prizadevanja za večjo notranjo povezanost se »Anglikanska skupnost« trudi tudi za širšo vsekrščansko zблиževanje. Res je iz anglikanizma izšlo več avtonomnih verskih gibanj, ki so še vedno navzoče v Angliji in drugod (metodisti s 700 000 člani v sami Angliji, baptisti, kongregacionalisti itd.), toda prav anglikanci so dali tudi pobude za ekumensko gibanje 20. stoletja in igrajo v tem gibanju vse do danes izredno važno vlogo, posebno v Ekumenskem svetu Cerkva.

Leta 1920 je konferenca »Anglikanske skupnosti« v palači Lambeth pozvala vse kristjane k edinosti na temelju štirih postavk: 1. Sv. pismo kot izraz razodetja in zadnji kriterij vere; 2. nicejska veroizpoved kot zadostni obrazec te vere; 3. zakramenta krsta in evharistije kot izraz življenja Cerkve v Kristusu; 4. škofovstvo kot oblika od Kristusa ustanovljene duhovniške službe in najuspešnejše orodje za edinost in nadaljevanje Cerkve.

Anglikanske Cerkve so, zveste temu programu, vodile ekumenski dialog z različnimi krščanskimi Cerkvami in skupnostmi, in to ne brez uspeha. Tako je prišlo do dogovora o interkomuniji s **starokatoličani** in nekaterimi drugimi nerimskimi katoliškimi skupnostmi. S **starovzhodnimi** (predkalcedonskimi) in **pravoslavnimi Cerkvami** goje anglikanske Cerkve

prijateljske stike. Nekatere vzhodne Cerkve so po zgledu carigrajskega patriarhata priznale veljavnost anglikanskih duhovniških posvečenj, konferenca »Anglikanske skupnosti« pa je že l. 1908 dovolila v svojih cerkvah obhajilo pravoslavnim vernikom, ki ne bi mogli do svojega duhovnika.

Odnosi z **rimskokatoliško** Cerkvijo so se v zadnjih 100 letih polagoma boljšali, posebno po zaslugi kardinala Newmana in belgijskega kardinala Merciera (»Malinski pogovori«), čeprav je velike težave povzročalo katoliško zanikanje veljavnega duhovniškega posvečenja pri anglikancih (okrožnica Leona XIII. l. 1896 in Pija XI. l. 1928). Nove možnosti je prinesel 2. vatikanski koncil. Prišlo je do večjih medsebojnih stikov in tudi teoloških pogovorov ter spodbujajočih soglasij, posebno glede evharistije (1971) in duhovniških služb (1973). Tako smemo upati, da bo med katoličani in anglikanci mogla biti kmalu uresničena interkomunija, ki predstavlja odločilen korak do popolne edinosti.

Izredno tesne vezi, tudi zakramentalne, imajo anglikanci s **švedsko Cerkvijo**, ki je med episkopalnimi luteranskimi Cerkvami edina ohranila nepretrgano apostolsko (škofovsko) nasledstvo tudi v času reforme. Sodelovanje z drugimi **luteranskimi Cerkvami** nekoliko moti prav pomanjkanje apostolskega nasledstva, kar je za večino anglikancev odločilnega pomena. Vendar so se po dolгих pogajanjih dogovorili o medsebojni interkomuniji (1972). Sodelovanje s **kalvinskimi Cerkvami** ostaja doslej večinoma le na ravni prijateljstva, pri izmenjavi pridigarjev ter pri skupnih socialnih in človekoljubnih nastopih, posebno v povezavi z »Britanskim svetom Cerkev« (od l. 1942), v katerega so vključene vse glavne krščanske skupnosti v Veliki Britaniji razen katoliške.

Dolgi pogovori pripravljajo najprej interkomunijo s predhodno spravo in medsebojnim polaganjem rok, nato pa popolno edinost med anglikanci in **metodisti**, ki so po svojem izvoru in nauku anglikanizmu zelo blizu, le da tudi njim manjka apostolsko nasledstvo, saj je njihov ustanovitelj John Wesley zavrgel škofovstvo in kot navaden duhovnik začel posvečevati pastore. »Anglikanska skupnost« je načrt odobrila že na konferenci l. 1968, do uresničenja pa doslej še ni prišlo.

Pač pa se je l. 1947 zedinila anglikanska Cerkev v Južni Indiji s tamkajšnjimi **metodisti, prezbiterijanci in kongregacionalisti**. Pri tem niso neanglikanskih pastorej ponovno ordinirali. Dogovorili pa so se, da bodo naprej delili škofovsko posvečenje le eksanglikanski škofje ali tisti, ki so jih oni posvetili. Tako bodo vsa duhovniška posvečenja, ki jih bodo podeljevali ti novi škofje, gotovo veljavna. Po zgledu tega zedinjenja so v pripravi tudi druga, le da anglikanci s svoje strani bolj poudarjajo spravo z medsebojnim polaganjem rok, nekakšno pogojno poveljavitev duhovniškega posvečenja.

Konferenca v Lambeth Palace l. 1968 je nasvetovala splošno večjo sproščenost glede interkomunije. Če je pastoralno potrebno, sme vsak krščen kristjan v anglikanski Cerkvi prejeti obhajilo, kakor ga sme v soglasju s svojim škofom in svojo vestjo vsak anglikanec prejeti v drugih Cerkvah, ki imajo pravilno posvečene duhovnike in so zveste apostolski veri, kot jo izraža sv. pismo ter apostolska in nicejska veroizpoved.

\*

Anglikanizem, anglikanska Cerkev, »Anglikanska skupnost«. Tudi nam Slovincem bi naj te besede ne zvenele preveč tuje. Ob njih bi naj začutili bližino Cerkve, ki je zrasla iz katoliških korenin in so jo pomagale oblikovati izkušnje protestantskih reform. Med zvestobo tradiciji in klici razvoja išče in gradi edinost v mnogoličnosti. Naj bi s svojo širino, razumevanjem in vsem, kar je v njej žlahtnega, vse kristjane usmerjala na skupno ekumensko pot.

#### Literatura

- Boisset Jean, Histoire du protestantisme, Paris 1970.  
Bouyer Louis, La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane, Paris 1965.  
Henson Hensley, The Church of England, 1939.  
Martin David, A Sociology of English Religion, London 1967.  
Neill Stephen, Anglicanism, Paris 1961.  
Putz Augustin, Interkommunion und Einheit, Dokumente aus England, Trier 1971.  
Simon Marcel, L'anglicanisme, Paris 1969.  
Van de Pol W. H., La communion anglicane et l'oecuménisme, Paris 1967.  
Vodopivec Giovanni, Ecclesiologia Anglicana, Humanitas 1965 (Dic.), 1316—1342, Brescia.  
— L'Église anglicane, v pariški reviji Unité des chrétiens, 1972, št. 5.

#### Povzetek

#### ANGLIKANIZEM

Stanko Janežič

Samostojna narodna anglikanska Cerkev s koreninami v katolištvu in s protestantskimi vplivi izhaja iz 16. stoletja. Začel jo je kralj Henrik VIII., srednjo pot med katolištvom in protestantizmom pa ji je utrdila njegova hči Elizabeta.

V anglikanizmu so se polagoma razvile tri smeri: protestantsko obarvana »Nizka Cerkev« (Low Church), katolištvu blizka »Visoka Cerkev« (High Church) in bolj liberalna »Široka Cerkev« (Broad Church). Vse pa povezujejo skupni temelji: sveto pismo, bogoslužna knjiga »Prayer Book«, škofovstvo in verske odločbe 39 členov.

Anglikanske Cerkve v raznih delih sveta so povezane v »Anglikansko skupnost« in se pod vodstvom canterburyjskega nadškofa, anglikanskega primasa, sestajajo na konference v Lambeth Palace v Londonu. Ekumensko so zelo razgibane in so dosegle že lepe uspehe. Tudi s katoliško Cerkvijo vodi »Anglikanska skupnost« uspešen dialog.



## Zusammenfassung

### ANGLIKANISMUS

Stanko Janežič

Die selbständige, anglikanische Volkskirche mit ihren Wurzeln im Katholizismus und beeinflusst von dem Protestantismus, geht aus dem 16. Jahrhundert hervor. König Heinrich der VIII. hat sie begonnen, den Mittelweg zwischen dem Katholizismus und Protestantismus befestigte ihr aber seine Tochter, Königin Elisabeth.

In der anglikanischen Kirche entwickelte sich nach und nach drei Richtungen: die protestantisch gefärbte »Niedere Kirche« (Low Church), die dem Katholizismus nahe stehende »Hohe Kirche« (High Church) und die liberalere »Breite Kirche« (Broad Church). Alle aber verbinden gemeinsame Grundlagen: die heilige Schrift, das liturgische Buch »Prayer Book«, das Bischofsamt und Glaubensdekrete mit 39 Artikeln.

Die anglikanischen Kirchen in den verschiedenen Weltteilen sind in der »Anglikanischen Gemeinschaft« verbunden und versammeln sich unter der Führung des Erzbischofs von Canterbury, des anglikanischen Primas, zu Konferenzen im Lambeth Palace in London. Sie sind ökumenisch sehr aktiv und haben schon schöne Erfolge erzielt. Die »Anglikanische Gemeinschaft« führt auch mit der katholischen Kirche einen erfolgreichen Dialog.

# ZAPISI IN POROČILA

## KONGREGACIJA ZA VERSKI NAUK

### Izjava glede katoliškega nauka o Cerкви zoper nekatere današnje zmote

1) **Skrivnost Cerkv**e, ki jo je 2. vatikanski cerkveni zbor osvetlil z novo lučjo, je bila nato ponovno predmet v številnih teoloških spisih. Ne malo od teh spisov je gotovo prispevalo h globljemu umevanju te skrivnosti; nekateri pa so z dvoumnim ali tudi zmotnim izražanjem zatemnili katoliški nauk in včasih šli celo tako daleč, da so se postavili v nasprotje s katoliško vero tudi v temeljnih točkah.

2) V skladu s svojo nalogo, da »ohranjajo zaklad vere čist in neokrnjen«, in v skladu s svojo dolžnostjo, »da neprestano oznanjajo evangelij«,<sup>1</sup> so škofje različnih narodov, kadar je bilo potrebno, z medsebojno sorodnimi izjavami branili vernike, izročene njihovi skrbi, pred nevarnostjo zmote. Razen tega je drugi občni zbor škofovske sinode pri razpravljanju o službenem duhovništvu razložil nekatere važne točke, kar zadeva ustroj Cerkve.

3) Tudi kongregacija za verski nauk, katere dolžnost je »varovati po vsem katoliškem svetu verski in nravni nauk«,<sup>2</sup> hoče, in to predvsem v naslonitvi na oba vatikanska cerkvena zbora, povzeti in pojasniti nekatere resnice, ki se nanašajo na skrivnost Cerkve in so danes zanikane ali postavljene v nevarnost.

#### 1. Ena sama Kristusova Cerkev

4) Samo ena Cerkev je tista, »ki jo je naš Zveličar po svojem vstajenju izročil Petru, da je njen pastir (Jan 21, 17), in jo njemu ter ostalim apostolom zaupal, da jo razširjajo in vodijo (prim. Mt 28, 18 sl.) in za vedno jo je postavil kot »stebler in temelj resnice« (1 Tim 3, 15)«; in ta Kristusova Cerkev, »na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstoji v katoliški Cerкви, katero vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim«.<sup>3</sup> To izjavo 2. vatikanskega cerkvenega zbora osvetljujejo besede istega zbora, ko pravi: »Samo po katoliški Kristusovi Cerкви, ki je splošen pomoček za zveličanje, je mogoče doseči vso polnost zveličavnih sredstev«;<sup>4</sup> in to katoliško Cerkev je »Bog obogatil z vso razodeto resnico in z vsemi sredstvi milosti«,<sup>5</sup> s katerimi je Kristus hotel obdariti svoje mesijansko občestvo. To pa ni ovira za dejstvo, da ima Cerkev v času svojega zemeljskega romanja »v svoji sredi grešnike, da je hkrati svéta in vedno potrebna očiščevanja«,<sup>6</sup> in »da je zunaj njene organizacije«, zlasti v Cerkvah in cerkvenih skupnostih, ki so v nepopolnem občestvu povezane s ka-

\* Prevod je iz latinskega izvirnika. Številke pri posameznih odstavkih je dodal prevajavec (A. Strle).

<sup>1</sup> P a v e l VI., apost. adh. *Quinque iam anni*: AAS 63 (1971) 99.

<sup>2</sup> P a v e l VI., apost. konst. *Regimini Ecclesiae universae*: AAS 59 (1967) 897.

<sup>3</sup> 2. vat. k., C 8.

<sup>4</sup> E 3.

<sup>5</sup> E 4.

<sup>6</sup> C 8.

toliško Cerkvijo, »mogoče najti več prvin posvečenja in resnice, ki kot Kristusovi Cerkvi lastni darovi nagibljejo k vesoljni edinosti«.7

5) Zaradi tega je »potrebno, da katoličani z veseljem priznavajo in cenijo resnično krščanske vrednote, ki izvirajo iz skupne dediščine in ki se nahajajo pri bratih, ločenih od nas«,8 in da se s skupnim prizadevanjem za očiščenje in prenovitev9 vneto trudijo za ponovno vzpostavitev edinosti med vsemi kristjani, da bi se tako spolnila Kristusova volja in bi razcepljenost Kristijanov nehala ovirati razglašanje evangelija po vsem svetu.10 Toda katoličani so dolžni izpovedovati, da po daru božjega usmiljenja pripadajo tisti Cerkvi, ki jo je ustanovil Kristus in ki jo vodijo Petrovi nasledniki in nasledniki ostalih apostolov, pri katerih ostajajo neokrnjene in žive prvotne ustanove ter prvotni nauk apostolskega občestva, neminljiva dediščina resnice in svetosti.11 Zato vernikom ni dovoljeno domišljati si, da Kristusova Cerkev ni nič drugega kakor neka — sicer razcepljena, vendar še na neki način enotna [divisa quidem, sed adhuc aequaliter una] — vsota Cerkva in cerkvenih skupnosti; in ni jim dopuščeno trditi, da Kristusova Cerkev danes nikjer več resnično ne obstoji, tako da jo je treba imeti le za cilj, katerega morajo iskati vse Cerkve in skupnosti.

## 2. Nezmožljivost vesoljne Cerkve

6) »Kar je Bog razodel v zveličanje vseh narodov, je z največjo dobrotljivostjo tako uredil, da ostane za vedno neokrnjeno«.12 Zato je Cerkvi izročil zaklad božje besede; in pri ohranjanju, umevanju in naobračanju tega zaklada na življenje skupno sodelujejo pastirji in verno ljudstvo [Pastores et plebs sancta].13

7) V vseh pogledih nezmožljivi Bog sam je svoje novo ljudstvo, ki je Cerkev, hotel obdariti z nekim deležem nezmožljivosti. Ta deležnostna nezmožljivost [participata infallibilitas] se razteza na vprašanje vere in nravnosti [intra limites continentur fidei et morum]; uresničuje se, kadar se celotno božje ljudstvo trdno oklepa [indubitanter tenet] kake točke nauka, ki se nanaša na ta vprašanja; in stalno zavisí od Svetega Duha, ki z modro previdnostjo in z maziljenjem svoje milosti uvaja Cerkev v vso resnico, prav do prihoda njenega Gospoda v slavi.14 O tej nezmožljivosti božjega ljudstva izjavlja 2. vatikanski cerkveni zbor: »Celota vernikov, ki imajo maziljenje Svetega (prim. 1 Jan 2, 20. 27), se v verovanju ne more motiti. In to svojo posebno lastnost razodeva z nadnaravnim verskim čutom vsega ljudstva, „ko od škofov do zadnjih vernih laikov“ (sv. Avguštin) izpričuje vesoljno soglasje v stvareh vere in nravnosti«.15

8) Toda Sveti Duh razsvetljuje in s svojo pomočjo podpira božje ljudstvo, kolikor je Kristusovo telo, zedinjeno v hierarhičnem občestvu. To 2. vatikanski cerkveni zbor pove, ko pravkar navedenim besedam dostavlja: »Kajti s tem verskim čutom, ki ga buđi in podpira Duh resnice, božje ljudstvo pod vodstvom svetega učiteljstva, kateremu je zvesto poslušno, sprejema ne človeško besedo, marveč, kar resnično je, božjo besedo (prim. 1 Tes 2, 13); neomahljivo se oklepa

7 C 8.

8 E 4.

9 E 6—8.

10 E 1.

11 Pavel VI., okr. Ecclesiam suam: AAS 56 (1964) 629, slov. prevod št. 48.

12 BR 7.

13 BR 10.

14 BR 8.

15 C 12.

vere, ki je bila enkrat izročena svetim (prim. Juda 3), s pravilnim presojanjem vanjo globlje prodira in jo v življenju na polnejši način uresničuje.<sup>16</sup>

9) Verniki, ki so na svoj način deležni Kristusove preroške službe,<sup>17</sup> gotovo mnogo prispevajo k temu, da v Cerkvi raste umevanje vere: »Raste namreč — tako pravi 2. vatikanski cerkveni zbor — spoznanje izročene stvari in besed po razmišljanju in preučevanju verujočih, ki te stvari in besede premišljujejo v svojem srcu (prim. Lk 2, 19. 51), po umevanju, izhajajočem iz notranjega izkustva duhovnih stvarnosti, in končno po oznanjevanju tistih, ki so s škofovskim nasledstvom prejeli zanesljivo karizmo resnice.«<sup>18</sup> In papež Pavel VI. pripominja, da pastirji Cerkve dajejo svoje »priečevanje«, ki je »utemeljeno in ukoreninjeno v svetem izročilu in svetem pismu ter nahranjeno z življenjem celotnega božjega ljudstva.«<sup>19</sup>

10) Vendar pa samo pastirjem Cerkve, naslednikom sv. Petra in drugih apostolov, iz božje ustanovitve pripada, da učijo vernike verodostojno, to je s Kristusovo oblastjo, ki so je na različne načine deležni [ex divina institutione pertinet authentice, id est auctoritate Christi diversis modis participata]. Verniki se torej ne smejo zadovoljiti s tem, da jih poslušajo kakor izvedence [peritos]; dolžni so marveč njihovemu učenju, izvrševanemu v Kristusovem imenu, izkazovati pritrđitev [obsequi adhaesione], ki se sklada z mero oblasti, kakršna jim pripada in kakršno imajo namen uporabiti.<sup>20</sup> Zato je 2. vatikanski cerkveni zbor v soglasju s 1. vatikanskim koncilom izrazil nauk, da je Kristus v Petru »postavil trajno vidno počelo in temelj edinosti vere in občestva«;<sup>21</sup> in papež Pavel VI. je izjavil: »Učiteljstvo Cerkve je za verujoče znamenje in pot, ki jim omogočata, da sprejmejo in prepoznajo božjo besedo«.<sup>22</sup> Naj torej cerkveno učiteljstvo iz kontemplacije, življenja in raziskovanja vernikov zajema še toliko sadov, vendar se naloga tega učiteljstva ne omejuje na potrjevanje [non reducitur ad sancendum] že izraženega soglasja vernikov; še več, cerkveno učiteljstvo more v pojasnjevanju in razlaganju napisane ali izročene božje besede ono soglasje tudi prehitevati in ga zahtevati.<sup>23</sup> Božje ljudstvo poseganja in pomoči cerkvenega učiteljstva potrebuje posebno tedaj, ko nastajajo in se širijo notranji razpori glede nauka, ki ga je treba verovati ali se ga držati; če bi takega poseganja in pomoči ne bilo, bi božje ljudstvo izgubilo občestvo ene vere v enem telesu svojega Gospoda (prim. Ef 4, 4. 5).

### 3. Nezmotljivost cerkvenega učiteljstva

11) Jezus Kristus je hotel, da bi učiteljstvo pastirjev, ki jim je zaupal nalogo učiti evangelij vse božje ljudstvo in celotno človeško družino, bilo obdarjeno z ustrezno karizmo nezmotljivosti v stvareh vere in nrvnosti. Ta karizma ne izvira iz novih razodetij, ki bi jih bili deležni Petrov naslednik in udje škofovskega zbora;<sup>24</sup> torej jih ne oprošča skrbi za to, da se z uporabo

<sup>16</sup> C 12.

<sup>17</sup> C 35.

<sup>18</sup> BR 8.

<sup>19</sup> Pavel VI., apost. adh. *Quinque iam anni*: AAS 63 (1971) 99.

<sup>20</sup> C 25.

<sup>21</sup> C 18; prim. 1. vat. k., dogm. konst. *Pastor aeternus*, Prologus: Denz.-Schön. 3051.

<sup>22</sup> Pavel VI., apost. adh. *Quinque iam anni*: AAS 63 (1971) 100.

<sup>23</sup> Prim. 1 vat. k., dogm. konst. *Pastor aeternus*, c. 4: Denz.-Schön. 3069, 3074; prim. tudi *Lamentabili* n. 6: AAS 40 (1907) 471 (D.-Sch. 3406).

<sup>24</sup> 1. vat. k., dogm. konst. *Pastor aeternus*, c. 4: Denz.-Schön. 3070; prim. C 25 in BR 3.



primernih sredstev poglobljajo v zaklad božjega razodetja v svetem pismu, ki nas v njeni čistosti uči resnico, ki je po božji volji bila zapisana za naše zveličanje,<sup>25</sup> in pa v živem apostolskem izročilu.<sup>26</sup> Toda pri spolnjevanju svojih dolžnosti so pastirji Cerkve deležni podpore [assistential] Svetega Duha; in ta podpora doseže svoj vrhunec, kadar učijo božje ljudstvo na tak način, da je v moči Kristusovih obljub Petru in drugim apostolom njihovo učenje nujno prosto zmote [ut... doctrinam necessario immunem ab errore tradant].

12) To se uresničuje, kadar škofje, ki so razpršeni po svetu, a uče v občestvu s Petrovim naslednikom, glede kakega nauka soglašajo, da se ga je treba držati kot nepreklicno obveznega.<sup>27</sup> Isto se še bolj jasno dogaja tedaj, kadar škofje z zbornim dejanjem — kakor je to na vesoljnih cerkvenih zborih — skupaj s svojo vidno glavo določijo kak nauk kot obvezen [doctrinam tenendem definiunt],<sup>28</sup> in pa kadar rimski papež »govori z najvišjo učiteljsko oblastjo [ex cathedra], to je, kadar v opravljanju službe pastirja in učitelja vseh kristjanov z najvišjo apostolsko oblastjo dokončno odloča [definit], da se kakega nauka o veri ali nrvnosti mora držati vsa Cerkev.<sup>29</sup>

13) Po katoliškem nauku se nezmotljivost cerkvenega učiteljstva ne razteza le na zaklad vere, marveč tudi na tisto, brez česar tega zaklada ni mogoče varovati in razlagati.<sup>30</sup> Da se ta nezmotljivost razteza na sam zaklad vere, to je resnica, ki jo je Cerkev že od začetka imela za nedvomno razodeto v Kristusovih obljubah. V naslonitvi na to resnico je 1. vatikanski cerkveni zbor s temi besedami opredelil predmet katoliške vere: »Z božjo in katoliško vero je torej treba verovati vse tisto, kar je vsebovano v napisani ali izročeni božji besedi in kar Cerkev, bodisi s slovesno odločitvijo bodisi z rednim in vesoljnim učenjem, predlaga v verovanje kot od Boga razodeto.«<sup>31</sup> Ti predmeti katoliške vere — ki se imenujejo dogma — nujno so in so bili v vsakem času nespremenljivo pravilo [incommutabilis norma] tako za vero kakor za teološko znanost.

#### 4. Daru nezmotljivosti Cerkve ni dovoljeno oslabljeni

14) Iz tega, kar je bilo povedano o področju [extensio] in pogojih nezmotljivosti božjega ljudstva ter cerkvenega učiteljstva, sledi, da vernikom nikakor ni dovoljeno priznavati v Cerkvi samo »temeljno« vztrajanje v resničnem [fundamentalis in vero permanentia] — kakor bi to nekateri hoteli —, vztrajanje, ki bi bilo združljivo z zmotami, razsejanimi bodisi v naukih, ki jih učiteljstvo Cerkve uči kot dokončno obvezne, bodisi v nedvomnem soglasju božjega ljudstva v stvareh vere in nrvnosti.

15) Res je, da se v zveličavni veri ljudje usmerjajo [sese convertere] k Bogu,<sup>32</sup> ki se razodeva v svojem Sinu Jezusu Kristusu. Toda napačno bi bilo, če bi kdo sklepal, da smemo omalovaževati ali celo tajiti cerkvene verske resnice [Ecclesiae dogmata], ki izražajo druge skrivnosti. Nasprotno! Tista usmeritev k Bogu, ki jo moramo napraviti z vero, je ravno neka poslušnost (prim. Rimlj 16,26), ki se mora skladati z naravo božjega razodetja in z njegovimi zahtevami.

<sup>25</sup> BR 11.

<sup>26</sup> BR 9 sl.

<sup>27</sup> Prim. C 25.

<sup>28</sup> Prim. C 25 in 22.

<sup>29</sup> 1. vat. k., dogm. konst. Pastor aeternus, c. 4: Denz.-Schön. 3074; prim. C 25.

<sup>30</sup> Prim. C 25.

<sup>31</sup> 1. vat. k., dogm. konst. Dei Filius, c. 3: Denz.-Schön. 3011.

<sup>32</sup> Prim. trid. k., odlok De iustificatione, c. 6: Denz.-Schön. 1526; prim. tudi BR 5.

To razodetje pa v celotnem redu odrešenja govori o skrivnosti Boga, ki je poslal svojega Sina na svet (prim. Jan 4, 14), in uči naobračati to skrivnost na krščansko življenje; razen tega razodetje zahteva, da Bogu, ki razodeva, izkazujemo popolno pokorščino razuma in volje<sup>33</sup> in sprejemamo veselo odrešenjsko oznako, kakor ga nezmotljivo učijo pastirji Cerkve. K Bogu, ki v Kristusu razodeva samega sebe, se verniki obračajo tako, kakor je treba, tedaj, če se oklepajo Boga v celotnem nauku katoliške vere.

16) Res je, da obstoji red in nekakšna hierarhija med verskimi resnicami [hierarchia dogmatum] Cerkve, ker je zveza teh resnic s temeljem vere različna.<sup>34</sup> — Ta hierarhija pomeni, da so nekatere verske resnice utemeljene v drugih, ki so glavne, in dobivajo v njih svojo osvetlitev. Vse verske resnice pa je zaradi tega, ker so razodete, treba verovati z isto božjo vero.<sup>35</sup>

##### 5. Pojma nezmotljivosti Cerkve ni dovoljeno potvarjati

17) Ko Cerkev božje skrivnosti izroča naprej, se srečuje z raznovrstnimi težavami. Te težave izvirajo iz tega, ker globoke božje skrivnosti »po svoji naravi tako presegajo ustvarjeni razum, da tudi potem, ko so bile z razodetjem izročene in z vero sprejete, ostanejo kljub temu zastrte z zagrinjalom vere in odete kakor v nekakšno temo«;<sup>36</sup> izvirajo pa te težave tudi iz zgodovinske pogojenosti, kakršna pripada izražanju razodetja [ex historica exprimentandae Revelationis condicionem].

18) Kar se tiče takšne zgodovinske pogojenosti, je treba najprej opozoriti na to, da v povedkih vere vsebovani pomen zavisi od pomenoslovne posebnosti uporabljenega jezika v določenem času in v določenih stvarnih okoliščinah. Razen tega se včasih primeri, da je ta ali ona verska resnica [veritas dogmatica] izražena najprej na nepopoln, čeprav ne na napačen način, nato pa, gledana v širši miselni zvezi vere ali človeških spoznav, dobi polnejši in popolnejši pomen [plenius et perfectius significetur]. Dalje hoče Cerkev s svojimi novimi izjavami [enuntiationes] potrditi ali pojasniti tisto, kar je na neki način že vsebovano v svetem pismu ali v prejšnjih izrazih izročila, navadno pa hkrati namerava rešiti določena vprašanja ali odstraniti zmotne; vse to je treba upoštevati, če naj pravilno razumemo omenjene izjave. In končno: resnice, ki jih ima Cerkev s svojimi dogmatičnimi obrazci res namen učiti, se razlikujejo od spremenljivih pojmovanj [cogitationes] kakega časa in morejo biti izražene brez njih; vendar pa se more včasih zgoditi, da celo cerkveno učiteljstvo one resnice izrazi z besedami, ki nosijo na sebi sledove takšnih pojmovanj.

19) Z ozirom na to je treba reči, da so dogmatični **obrazci** [formulae dogmaticae] cerkvenega učiteljstva razodeto versko resnico že od začetka primerno podajali in jo bodo, če ostanejo isti, vedno primerno podajali tistim, ki bodo te obrazce pravilno razlagali.<sup>37</sup> Iz tega pa ne sledi, da je vsak izmed teh obrazcev bil za ta namen enako primeren ali bo ostal primeren. Zaradi tega si teologi prizadevajo, da bi natančno očrtali namen učenja, ki ga dogmatični obrazci resnično vsebujejo; in s tem svojim prizadevanjem izkazujejo odlično pomoč živemu učiteljstvu Cerkve, kateremu so podrejeni. Iz istega

<sup>33</sup> Prim. 1. vat. k., konst. Dei Filius, c. 3: Denz.-Schön. 3008; prim. tudi BR 5.

<sup>34</sup> Prim. E 11.

<sup>35</sup> Réflexions et suggestions concernant le dialogue oecuménique IV, 4 b, v: Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens. Service d'information, n. 12 (dec. 1970, IV) 7 sl.

<sup>36</sup> Prim. 1. vat. k., dogm. kont. Dei Filius, c. 4: Denz.-Schön. 3020.

<sup>37</sup> Prim. Pij IX. breve Eximiam tuam: Denz.-Schön. 2831; Pavel VI., okr. *Mysterium fidei*: AAS 57 (1965) 757 sl. *L'Oriente cristiano nella luce di inmortali Concili*, v: *Insegnamenti di Paolo VI.*, vol. 5, Poligl. Vatic. 412 sl.

vzroka se pogosto zgodi, da stari dogmatični obrazci ali drugi, ki so z njimi v zvezi, ostanejo v običajni rabi Cerkve živi in plodoviti, vendar pa na tak način, da se jim dodajo primerne nove razlage in osvetlitve. Dalje se je včasih tudi primerilo, da so v običajni rabi Cerkve nekateri izmed dogmatičnih obrazcev dali prostor novim načinom izražanja, ki jih je predlagalo ali odobrilo cerkveno učiteljstvo in ki isti pomen podajajo jasneje ali polneje.

20) **Pomen** [sensus] dogmatičnih obrazcev sam ostane v Cerkvi vedno resničen in istoveten s samim seboj, tudi če je deležen večje osvetlitve in polnejšega umevanja. Verniki morajo torej odklanjati mnenje, ki ga je mogoče povzeti takole: dogmatični obrazci (ali nekatere vrste teh obrazcev) resnice ne morejo določno izražati [significare determinate veritatem], ampak so samo spremenljiva približevanja resnici, ki jo na neki način popačijo ali predrugačijo; in ti obrazci le na določen način izražajo [indeterminate significant] resnico, ki jo je treba stalno iskati s pomočjo omenjenih približevanj. Kdor se oklene takšnega mnenja, ne ubeži dogmatičnemu relativizmu in popači pojem nezmotljivosti Cerkve, pojem, ki se nanaša na resnico, katero je treba določno učiti in se je držati.

21) Takšno mnenje je gotovo v nasprotju z izjavami 1. vatikanskega cerkvenega zbora, ki je ob vsej svoji zavesti glede napredovanja Cerkve v spoznavanju razodete resnice<sup>38</sup> vendarle učil: »Vedno mora biti ohranjen tisti pomen svetih verskih resnic [dogmatum], kakršnega je sveta mati Cerkev enkrat določila; in nikoli ni dovoljeno pod videzom in v imenu nekega višjega umevanja odstopiti od tega pomena«;<sup>39</sup> 1. vatikanski cerkveni zbor je tudi obsodil mnenje, ki zagovarja možnost, »da bi od Cerkve predloženim verskim resnicam kdaj v skladu z napredovanjem znanosti bilo treba pridevati drugačen pomen, kakor pa je tisti, kakor ga je razumela in ga razume Cerkev«.<sup>40</sup> Nedvomno je po teh koncilskih tekstih pomen verskih resnic, kakršnega izreka Cerkev, določen in nespremenljiv [determinatus et irreformabilis].

22) Navedeno mnenje nasprotuje tudi tistemu, kar je ob odprtju 2. vatikanskega cerkvenega zbora dejal papež Janez XXIII.: »Treba je ta gotovi in nespremenljivi nauk, ki mu dolgujemo zvesto poslušnost, preučevati in podajati tako, kakor zahtevajo naši časi. Eno je namreč zaklad vere, to se pravi resnice, vsebovane v častitljivem nauku, drugo pa je način, kako so te resnice izražene, seveda v istem smislu in istem pomenu.«<sup>41</sup> Ker Petrov naslednik tukaj govori o gotovem [d. certa] in nespremenljivem krščanskem nauku, o zakladu vere, istovetnem z resnicami, ki so vsebovane v tem nauku, končno o tem, da je te resnice treba ohranjati v istem pomenu, je jasno, da priznava takšen pomen dogem, ki ga moremo spoznati ter je resničen in nespremenljiv. Novost, ki jo v skladu s potrebami našega časa priporoča, pa se tiče le načina, kako preučevati, podajati in izražati tisti nauk z njegovim trajnim pomenom. Podobno je izjavil papež Pavel VI., ko je spodbujal pastirje Cerkve: »Danes se moramo vneto truditi, da nauk vere ohrani polnost svoje vsebine in svoje tehtnosti, čeprav naj bo podajanje na tisti način, ki govori duhu in srcu ljudi, na katere se obrača.«<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Prim. 1. vat. k., dogm. konst. Dei Filius, c. 4: Denz.-Sch»n. 3020.

<sup>39</sup> N. m.

<sup>40</sup> N. m., c. 3: Denz.-Schön. 3043.

<sup>41</sup> Janez XXIII., nagovor ob odprtju 2. vat. k.: AAS 54 (1962) 792; prim. CS 62.

<sup>42</sup> Pavel VI., apost. adh. Quinque iam anni: AAS 63 (1971) 100 sl.

## 6. S Kristusovim duhovništvom združena Cerkev

23) Kristus Gospod, duhovnik nove in večne zaveze, je hotel pridružiti in priličiti svojemu popolnemu duhovništvu ljudstvo, ki ga je pridobil s svojo krvjo (prim. Hebr 7, 20—22. 26—28; 10, 14. 21). Obdaril je torej svojo Cerkev z deležnostjo pri svojem duhovništvu, to je s skupnim ali splošnim duhovništvom vernikov in s službenim ali hierarhičnim duhovništvom, ki se med seboj razlikujeta ne le po stopnji, temveč po bistvu, vendar pa sta v občestvu Cerkve naravnana drugo na drugega.<sup>43</sup>

24) Skupno duhovništvo vernikov, ki se po pravici imenuje tudi kraljevo (prim. 1 Pet 2, 9; Raz 1, 6; 5, 9 sl.), ker se z njim verniki kot udje mesijanskega ljudstva združijo s svojim nebeškim Kraljem, se podeljuje z zakramentom svetega krsta. S tem zakramentom so verniki »včlenjeni v Cerkev« in z neizgubljivim znamenjem, ki se imenuje neizbrisno znamenje [character], »določeni za bogoslužje krščanske vere in so, prerojeni v božje otroke, dolžni pred ljudmi izpovedovati vero, ki so jo po Cerkvi prejeli od Boga«.<sup>44</sup> Tisti torej, ki so prejeli milost krstnega prerorenja, »sodelujejo v moči kraljevega duhovstva pri darovanju evharistije in to duhovstvo uveljavljajo v prejemanju zakramentov, v molitvi in zahvaljevanju, s pričevanjem svetega življenja, z zatajevanjem samega sebe in z dejavno ljubeznijo«.<sup>45</sup>

25) Razen tega je Kristus, glava svojega skrivnostnega telesa, ki je Cerkev, kot služabnike svojega duhovništva in kot svoje namestnike v Cerkvi<sup>46</sup> postavil svoje apostole in po njih njihove naslednike škofe; ti pa so to prejeto službo v podrejeni stopnji zakonito izročali tudi prezbiterjem.<sup>47</sup> Tako je v Cerkvi nastalo apostolsko nasledstvo službenega duhovništva v božjo čast in v korist [in servitium] božjega ljudstva ter vse človeške družine, ki mora biti spreobrnjena k Bogu.

26) S tem duhovništvom so škofje in prezbiterji »na neki način odbrani sredi božjega ljudstva, vendar ne ločeni, niti od ljudstva niti od posameznega človeka, ampak da se popolnoma posvetijo delu, za katero jih je Gospod poklical«,<sup>48</sup> to se pravi delu posvečevanja, učenja in vodstva, katerega izvrševanje je natančneje določeno s hierarhičnim občestvom.<sup>49</sup> Ta mnogovrstna dejavnost ima za svoje načelo in temelj [principium et fundamentum] neprestano oznanjevanje evangelija,<sup>50</sup> za vrhunec in studenec celotnega krščanskega življenja pa evharistično daritev.<sup>51</sup> To daritev darujejo duhovniki Bogu Očetu v Svetem Duhu kot predstavniki Glave Kristusa [personam Christi Capitis gerentes] v Kristusovem imenu in v imenu udov njegovega skrivnostnega telesa;<sup>52</sup> svojo dopolnitev dobiva [integratur] ta daritev v svetem obedu, v katerem so verniki deležni Kristusovega telesa in postanejo vsi eno telo (prim. 1 Kor 10, 16 sl.).

27) Cerkev se je bolj in bolj poglobljala v naravo službenega duhovništva, ki se je, kakor se vidi, na ustaljen način podeljevalo s svetim obredom (prim.

<sup>43</sup> Prim. C 10.

<sup>44</sup> C 11.

<sup>45</sup> C 10.

<sup>46</sup> Prim. Pij XI., okr. Ad catholici sacerdotii: AAS 28 (1936) 10: Denz.-Schön. 3755; prim. C 10 in D 2.

<sup>47</sup> Prim. C 28.

<sup>48</sup> D 3.

<sup>49</sup> Prim. C 24, 27 sl.

<sup>50</sup> D 4.

<sup>51</sup> Prim. C 11; prim. tudi trid. k., Doctrina de Missae Sacrificio, c. 1 et 2: Denz.-Schön. 1739—1743.

<sup>52</sup> Prim. Pavel VI., Slovesna veroizpoved št. 24: AAS 442, slov. prev. v: BV 28 (1968) 297.



1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6). Od podpori Svetega Duha je torej Cerkev vedno jasneje uvidevala, da ji je Bog hotel naznačiti [et significare], da ta obred podeli duhovnikom ne le pomnožitev posvečujoče milosti za sveto opravljane cerkvenih služb, ampak tudi neizgubljen Kristusov pečat [inamissibilem Christi significationem] ali neizbrisno znamenje, ki jih določa za njihovo službo, ko jih obdari z ustrezno oblastjo, izviraajočo iz najvišje Kristusove oblasti [quo ad sua munera deputarentur, idonea potestate ditati, e suprema Christi potestate derivata]. Trajni obstoj tega neizbrisnega znamenja, ki ga teologi različno razlagajo, je učil florentinski cerkveni zbor<sup>53</sup> in ga je potrdil tridentinski cerkveni zbor v dveh odlokih.<sup>54</sup> Pred nedavnim je obstoj neizbrisnega znamenja 2. vatikanski cerkveni zbor večkrat omenil,<sup>55</sup> in drugi občni zbor škofovske sinode je po pravici naglasil, da obstoj neizbrisnega duhovniškega znamenja, trajajočega skozi vse življenje, spada k nauku vere.<sup>56</sup> Ta trajni obstoj duhovniškega neizbrisnega znamenja so verniki dolžni priznavati in ta trajni obstoj je treba upoštevati, če naj pravilno sodimo o naravi duhovniške službe in o ustreznih načinih njenega izvrševanja.

28) Držeč se svetega izročila in številnih dokumentov cerkvenega učiteljstva je 2. vatikanski cerkveni zbor učil o oblasti, ki je lastna službenemu duhovništvu: »Čeprav more vsakdo krstiti tiste, ki verujejo, gre vendar duhovniku naloga, da z evharistično daritvijo dovršuje graditev skrivnostnega telesa«;<sup>57</sup> »Da bi verniki zrastle v eno telo, v katerem vsi udje nimajo istega opravila' (Rimlj 12, 4), je isti Gospod med njimi postavil nekatere za služabnike, ki naj bi v skupnosti vernikov imeli zaradi svetega reda oblast darovati mašo in odpustčati grehe«.<sup>58</sup> Podobno je tudi drugi občni zbor škofovske sinode po pravici izrekel trditev, da samo duhovnik more kot Kristusov namestnik predsedovati žrtvenemu obedu in izvršiti žrtveni obed, pri katerem se božje ljudstvo združuje s Kristusovim darovanjem [solum sacerdotem valere personam Christi agere ad praesidentium sacrificali convivio idque perficiendum, in quo Populus Dei oblationi Christi consociatur].<sup>59</sup> Vprašanja o delivcih posameznih zakramentov moremo v tej izjavi opustiti; toda na temelju pričevanja svetega izročila in cerkvenega učiteljstva je gotovo, da bi početje vernikov, ki bi si brez predhodnega prejetja duhovniškega posvečenja drznili samolastno izvršiti evharistično daritev, bilo ne le popolnoma nedopustno, ampak tudi neveljavno početje. Jasno je, da so pastirji Cerkve dolžni odstraniti takšne zlorabe, če bi se kje vgnezdile.

\* \* \*

30) Pričujoča izjava bi mogla z raziskovanjem temeljev naše vere dokazovati, da je božje razodetje bilo zaupano Cerkvi, po kateri naj bi se potem nepokvarjeno ohranjalo na svetu. A tega namena ni imela in ga tudi ni bila

<sup>53</sup> Flor. k., bula Exsultate Deo: Denz.-Schön. 1313.

<sup>54</sup> Trid. k., odlok De sacramentis, can. 9, in odlok De sacr. ordinis, c. 4 et can. 4: Denz.-Schön. 1609, 1767, 1774.

<sup>55</sup> Prim. C 21 in D 2.

<sup>56</sup> Prim. Documenta Synodi Episcoporum; I. De sacerdotio ministeriali, p. I n. 5: AAS 63 (1971) 907, slov. prev. Škofovska sinoda 1971, Lj. 1972, 13 sl.

<sup>57</sup> C 17.

<sup>58</sup> D 2. — Prim. tudi: 1. Inocencij III., pismo Eius exemplo z veropovedjo za valdence (D.-Sch. 794); 2. 4. lat. k., konst. 1. De fide cath. (D.-Sch. 802), nav. mesto o oltarnem zakr. je treba brati v miselni zvezi z zakram. krsta, ki sledi; 3. flor. k., bula Exsultate Deo (D.-Sch. 1321), nav. mesto o izvrševavcu (minister) evharistije je treba primerjati z bližnjimi mesti o izvrševavcih (ministri) drugih zakr.; 4. trd. k., odlok De sacr. ordinis, c. 4 (D.-Sch. 1767, 1769); 5. Pij XII., okr. Mediator Dei (AAS 1947, 552—556, D.-Sch. 3849 do 3852).

<sup>59</sup> Documenta Synodi Episc., I. De sacerdot. min., p. I n. 4: AAS 63 (1971) 906.

dolžna imeti. Vendar pa je hkrati z drugimi resnicami, ki se nanašajo na skrivnost Cerkve, poklicala v spomin tudi to versko resnico, ki je na samem izhodišču katoliške vere. To je storila zaradi tega, da bi se v današnji zmedu duhov jasno pokazalo, kakšna je vera in kakšen je nauk, ki se ju verniki morajo držati.

31) Sveta kongregacija za verski nauk se veseli, da se teologi z veliko vnemo bolj in bolj poglobljajo v skrivnost Cerkve. Priznava tudi, da pri svojem delu teologi večkrat naletijo na vprašanja, ki jih je mogoče razjasniti le z medsebojno dopolnjujočimi se raziskavami ter z različnimi poskusi in domnevanji. Toda upravičena svoboda teologov se mora vedno držati v mejah božje besede, kakor je bila zvesto ohranjena in oznanjevana v Cerkvi ter jo uči in razlaga učiteljstvo pastirjev, zlasti še pastirja celotnega božjega ljudstva.<sup>60</sup>

32) Ta sveta kongregacija izroča pričujočo izjavo vneti skrbi škofov in vseh tistih, ki so iz kakršnega koli razloga deležni odgovornosti pri čuvanju tistega zaklada resnice, ki ga je Kristus in so ga apostoli zaupali Cerkvi. S svojo izjavo se z zaupanjem obrača tudi na vernike in — zaradi važne naloge, ki jo opravljajo v Cerkvi — zlasti na duhovnike in teologe, da bi bili vsi enodušni v veri in bi v mišljenju iskreno soglašali s Cerkvijo.

Papež Pavel VI. je v avdienci, dani podpisanemu prefektu kongregacije za verski nauk, dne 11. maja l. 1973, odobril, potrdil in ukazal objaviti to izjavo glede katoliškega nauka o skrivnosti Cerkve zoper nekatere današnje zmote.

Dano v Rimu, na sedežu svete kongregacije za verski nauk, dne 24. junija, na praznik sv. Janeza Krstnika, v Gospodovem letu 1973.

Francišek kard. ŠEPER, prefekt  
Hieronim HAMER, naslovni nadškof lorenški, tajnik

## Priročnik za moralno teologijo

1. Jugoslovanski moralisti so sklenili, da pripravijo priročnik za moralno teologijo. **Razlogov** za to delo je precej: velik razvoj moralne teologije zadnji čas v svetu; zaostajanje iste vede pri nas; zahteva 2. vatikanskega koncila, da se moralna teologija prenovi in spopolni (prim. DV 16); ponovne spodbude sv. stolice moralistom k tej prenovi in spopolnitvi (prim. pismo vatikanskega državnega tajništva ob 100-letnici imenovanja sv. Alfonza za cerkvenega učitelja, L'Osservatore Romano, 30.—31. oktober 1972); specifične jugoslovanske razmere; dejstvo, da večina apostolskih delavcev in tistih, ki se pripravljajo na apostolat, ne more uporabljati tujih učbenikov, ker ne obvlada tujih jezikov; končno pa uvid, da pri nas ne more priti do verske preнове v koncilskem duhu, če ne bomo imeli v koncilskem duhu izdelanega moralnega nauka.

2. Priročnik bi naj bil v prvi vrsti **namenjen študentom** na teoloških fakultetah in visokih bogoslovnih šolah Jugoslavije, potem pa **dušnim pastirjem in drugim apostolskim delavcem**.

3. Z naročilom, da naj moralna teologija »pojasni vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje

<sup>60</sup> Prim. Synodus Episc. (1967), Relatio Comm. Synod. const. ad examen ulterius peragendum circa opiniones periculosas et atheismum II, 4: De theologorum opera et responsabilitate, Polygl. Vat. 1967, 11.

sveta«, postavlja 2. vatikanski koncil (DV 16) priročniku perspektivo, v kateri bo obravnaval svojo snov. Poglavitni **vidiki** obravnavanja (formalni predmet) bi torej bili: kristocentričnost, dialogičnost, karitativnost.

Priročnik bi naj obravnaval **snov** (materialni predmet), ki jo zahteva njegov namen. Podati bo torej moral ves nauk, ki je potreben za apostolsko delo, in se izogniti vsemu, kar za to delo nima posebnega pomena, npr. zgodovinskemu razvoju nekega vprašanja, kontroverzam.

4. Zdi se, da bi bila najprimernejša **vodilna ideja** priročnika, ki bi navdihovala ves nauk in okoli katere bi se razporedila vsa spoznanja, naslednja: ‚sequela Christi‘, hoja za Kristusom oziroma življenje s Kristusom. Za to idejo govori predvsem nauk sv. pisma (prim. Mt 9, 9; Jan 14, 6; 1 Pet 2, 21; itd.), zahteva 2. vatikanskega cerkvenega zbora glede preнове in spolnitve moralne teologije (prim. DV 16) in zgled njegovega moralnega nauka (prim. CS 22 in 45) in zanimanje današnjih ljudi za Kristusa.

5. **Metoda** priročnika si bo prizadevala, da prikaže krščanski moralni nauk kot veselo oznanilo (prim. Mr 1, 14). Zato bo treba razkrivati vrednote krščanskega moralnega življenja. Priročnik noče biti katalog distinkcij, dolžnosti, grehov itd.

Svoj nauk hoče priročnik močno impregnirati z modrostjo sv. pisma, cerkvenega učiteljstva, krščanske življenjske skušnje in z dognanji filozofije ter različnih znanosti. »Iz svojega zaklada« želi prinašati »novo in staro« (prim. Mt 13, 52).

Če naj bo priročnik verodostojen in služeči učitelj moralnega življenja, bo moral svoj nauk tesno povezati z dejanskim življenjem. Reševati bo moral vprašanja sedanjega in jutrišnjega človeka in kristjana.

Samo po sebi je razumljivo, da bo moral bitipriročnik jasno, logično in pregledno napisan. Potrudil pa se bo tudi za aplikativnost (imel bo vse važnejše aplikacije in rešitve za apostolsko delo).

Posebna novost priročnika bo razdelitev snovi v tri dele: v osnovno, središčno in področno moralko. Tako bo mogoče snov bolj logično in sistematično razporediti. Shema priročnika, ki sledi temu poročilu, jasno kaže to novo razdelitev snovi in utemeljenost te razdelitve.

6. Priročnik bi naj bil **skupno delo** jugoslovanskih teologov, naj so v domovini ali izven nje. Posamezne traktate naj bi napisali tisti, ki so za njihovo snov najkompetentnejši; če seveda delo sprejmejo.

7. Za tem poročilom objavljamo shemo priročnika z namenom, da bi naši dušni pastirji (od kaplanov do škofov) in drugi apostolski delavci, laiki, študenti in teologi dali k njej svoje pripombe, jo tako spolnili in sodelovali pri pomembnem delu teološkega prizadevanja, predvsem pa — apostolata. Pripombe je treba poslati Teološki fakulteti v Ljubljani Poljanska c. 4) do konca septembra 1974. Tičejo se lahko tudi načel za izdelavo učbenika, ki so podana v tem poročilu.

Štefan Steiner

## **ŽIVLJENJE S KRISTUSOM** (KATOLIŠKA MORALKA — SHEMA)

### UVOD

#### A. Narava moralne teologije

1. Predmet moralne teologije
  - a) etimologija izraza ‚moralna teologija‘
  - b) materialni predmet

- c) formalni predmet
  - č) definicija moralne teologije
2. Viri moralne teologije
    - a) človeško spoznanje (filozofija, znanost itd.)
    - b) življenjska praksa
    - c) sv. pismo
    - č) tradicija
    - d) cerkveno učiteljstvo
    - e) teologija
  3. Povezanost moralne teologije
    - a) z etiko
    - b) z dogmatiko
    - c) z asketiko (del moralne teologije)
    - č) s kanonskim in civilnim pravom
    - d) s pastoralko
- B. Zgodovina moralne teologije**
1. Nastanek moralne teologije
    - a) spisi krščanske starodavnosti
    - b) poskusi sistematizacije (Klemen A., Origen)
    - c) moralno teološke monografije (Avgustin itd.)
    - č) praktična moralna vprašanja (Ambrozij itd.)
  2. Moralna teologija v teološkem sistemu
    - a) katalogizacija nauka cerkvenih očetov in ‚knjige pokore‘
    - b) asketični in mistični spisi
    - c) frančiškanski sistem
    - č) sistem Tomaža Akv.
    - d) nominalizem
    - e) komentarji Tomaževe Sume
  3. Osamosvojitve moralne teologije
    - a) ‚zbirke spovednikov‘
    - b) salamanška šola
    - c) ‚Ordo studiorum‘
    - č) probabilistični boji
    - d) pastoralnost moralnega nauka Alfonza Lig.
    - e) racionalizem in jožefinizem
    - f) neoskolastiki
    - g) azorjevci
  4. Kristocentrična in sekularistična moralna teologija
    - a) tübinška šola (Sailer, Hirscher itd.)
    - b) moralna teologija kot krščanska etika (Steinbüchel, Rahner itd.)
    - c) kristocentrična šola (Tillmann, Häring itd.)
    - č) 2. vatikanski koncil
    - d) moralno teološki sekularizem (Auer itd.)
- C. Metode, aktualnost, naloge moralne teologije**
1. Metode
    - a) pozitivna in historična
    - b) spekulativna
    - c) asketično-mistična
    - č) kazuistična
    - d) fenomenološka in kerigmatska



## 2. Aktualnost

- a) zaradi dejstva dekristjanizacije
- b) zaradi možnosti rekristjanizacije
- c) zaradi usmerjenosti današnjega človeka k ‚esse‘ in ‚agere‘
- č) zaradi neučinkovitosti brezbožnih moral
- d) zaradi množice moralnih problemov v atomskem veku

## 3. Naloge

- a) »prenovitev« in »spolnitev« z biblično vsebino (DV 16)
- b) spolnitev z novimi spoznanji o človeku, življenju in svetu
- c) počlovečenje in kristocentralizacija (personalnost, socialnost, eklezialnost, življenjskost, odreševalnost, sodobnost, služebnost, dialogičnost, utemeljenost in osrečujočnost moralnega nauka)
- č) moralna teologija mora biti »veselo oznanilo«

## D. Sistem in razdelitev moralne teologije

### 1. Sistem

- a) razni poskusi sistematizacije brez središčne ideje in s središčno idejo
- b) naša središčna ideja: ‚hoja za Kristusom‘ ali življenje s Kristusom (utemeljitev)

### 2. Razdelitev

- a) tradicionalna razdelitev: osnovna in posebna moralka
- b) naša razdelitev: osnovna, središčna in področna moralna teologija (utemeljitev)

## Prvi del

### KLIC K HOJI ZA KRISTUSOM

(Osnovna moralna teologija)

## I. POKLICANI, KLICATELJ, HOJA, SMOTER

### A. Poklicani in klicatelj

#### 1. Človek

- a) sebe presegajoče bitje (težeče po popolni resnici, dobroti, popolnosti, sreči, po ubožanstvenju)
- b) sebe nedosegajoče bitje (zmotljivo, grešno, nepopolno, trpeče)
- c) človek kot telesnost, duševnost, duhovnost, nastalost, minljivost in večnost
- č) človek kot posamezno in družbeno bitje: oseba
- d) spremenljivost (historičnost) posameznika in družbe
- e) delujoče in odgovorno bitje
- f) bogopodobno bitje (1 Mojz 1, 26—27; Jan 1, 3—4; itd.)

#### 2. Kristus (prim. CS 22)

- a) kot dobrota: zgled moralnega življenja
- b) kot resnica: učitelj moralnega življenja
- c) kot Odrešenik: ljubeči in zanesljivi klicatelj k moralnemu življenju
- č) kot Bog: energija in sreča moralnega življenja
- d) Kristusov Duh: voditelj in dinamizator moralnega življenja
- e) Kristus: ideal človeka (učlovečeni Bog in ubožanstveni človek) ter izpolnitev človekovega teženja

### 3. Kristjan

- a) bitje v Kristusu (Jan 15, 1—5 itd.)
- b) zakramentalno in duhovniško bitje
- c) bitje Duha in ljubezensko bitje (Jan 15, 9—17)
- č) cerkveno in bratsko bitje
- d) odrešujoče in osrečujoče bitje
- e) ubožanstveno bitje (»Dii estis«)

## B. Hoja in smoter hoje

### 1. Hoja za Kristusom

- a) pojem (radikalno življenje in delovanje s Kristusom, moralno dobro življenje)
- b) utemeljitev hoje: agere sequitur esse; Kristus je »pot, resnica in življenje« (Jan 14, 6)
- c) hoja posameznika v Cerkvi in svetu
- č) hoja kot človekov odgovor Bogu v Kristusu (dialoški značaj krščanske moralnosti)

### 2. Smoter hoje na zemlji

- a) »polna starost Kristusova« (Ef 4, 13)
- b) »da bi oznanjali slavna dela« Boga (1 Pet 2, 9) in prinesli »sad ljubezni za odrešenje sveta« (DV 16)
- c) sreča v Kristusu z brati — sohojci

### 3. Smoter v večnosti

- a) povečanje s Kristusom (Kol 3, 3—4 itd.)
- b) neskončno srečno življenje z Bogom (Mt 25, 23 itd.)
- c) božja čast (Raz 7, 10—12 itd.)

## II. ZMOŽNOSTI ZA HOJO

### A. Moralno spoznanje

#### 1. Narava moralnega spoznanja

- a) psihologija in dejstvo moralnega spoznanja
- b) motiv moralnega spoznanja
- c) viri in vrste (naravno, nadnaravno)
- č) stopnje (intenziteta)

#### 2. Moralna pozornost

- a) kaj je?
- b) vrste
- c) vzgibi (motus) in moralna pozornost

#### 3. Moralno spoznanje in moralno delovanje

- a) vplivi na moralno spoznanje (vzgoja, obveščnost...)
- b) vplivi moralnega spoznanja na moralno delovanje (načela)

### B. Moralno hotenje

#### 1. Narava moralnega hotenja

- a) psihologija in dejstvo moralnega hotenja
- b) hotenje in vrednota
- c) vrste (voluntarium, involuntarium...)
- č) stopnje (intenziteta)

#### 2. Svobodno hotenje

- a) človek more svobodno hoteti (dokazi)
- b) pogoji svobodnega hotenja (libertas contradictionis, libertas contrarietatis itd.)

- c) vrste (directum, indirectum...)
  - č) namen kot izraz svobodnega hotenja
  - d) viri svobodnega hotenja
3. Vplivi, ki povečujejo svobodno hotenje
    - a) spoznanje
    - b) milost
    - c) krepost
  4. Vplivi, ki povečujejo ali ovirajo svobodno hotenje
    - a) osebnostna razpoloženja
    - b) socialna razpoloženja
    - c) navada
    - č) čustvo
    - d) nagoni
  5. Vplivi, ki zmanjšujejo ali ukinjajo svobodno hotenje
    - a) zmota, nevednost
    - b) poželenje
    - c) strah
    - č) zunanje in notranje nasilje
    - d) psihopatije, nevroze, psihoze
  6. Svobodno hotenje in moralno delovanje
    - a) moralnost delovanja je končno odvisna od svobodnosti (načela)
    - b) pastoralni poudarek o možnosti zmanjšane ali povečane svobode
    - c) vzgoja za svobodo

### C. Moralno dejanje

1. Narava moralnega dejanja
  - a) pojem
  - b) moralno dejanje kot izraz osebe
  - c) moralno dejanje kot stvariteljsko dejanje
  - č) moralno dejanje kot končni smoter določujoče dejanje
2. Materialna in formalna moralnost
  - a) pojem
  - b) viri materialne in formalne moralnosti (triplex fons moralitatis?)
  - c) glavni motivi versko-moralnega življenja
  - č) vloga predmeta, okolnosti in motiva dejanja pri določanju moralnosti
  - d) odločilnost formalne moralnosti
3. Kvaliteta moralnega dejanja
  - a) dobro in slabo dejanje (s problemoma: actus in se malum?, malum ex qu. defectu?)
  - b) indiferentno dejanje?
  - c) nadnaravno dejanje
  - č) zaslužno dejanje
4. Kvantiteta moralnega dejanja
  - a) notranje in zunanje dejanje
  - b) intenziteta izvršitve ali opustitve dejanja
  - c) težko in lahko moralno dejanje
5. Avtorstvo moralnega dejanja
  - a) moje in tuje dejanje
  - b) sodelovanje pri tujem dejanju
  - c) vrste sodelovanja (nasvet, zgled, spodbuda, siljenje)

6. Učinki moralnega dejanja
  - a) pojem
  - b) učinki raznih vrst moralnih dejanj

#### **Č. Moralno stanje**

1. Narava moralnega stanja
  - a) pojem
  - b) moralno stanje kot vir in oblikovalec moralnih dejanj
  - c) moralno stanje kot oblikovalec osebe in njenega odnosa do smotra in Kristusa
  - č) moralno stanje kot posledica moralnih dejanj, dednosti, vzgoje itd.
2. Osnovno teženje (optio fundamentalis)
  - a) pojem
  - b) vpliv na moralna dejanja in stanja
  - c) vloga v hoji za Kristusom
3. Moralna miselnost
  - a) pojem
  - b) dimenzije
  - c) krščanska moralna miselnost
  - č) vloga v hoji za Kristusom
4. Razpoloženje (habitus) in navada
  - a) pojem
  - b) vrste (dobra, slaba, hotena, nehotena...)
  - c) vloga v hoji za Kristusom

#### **D. Milost**

1. Odločilnost in razpoložljivost milosti za hojo
  - a) odločilnost: »brez mene ne morete nič storiti« (Jan 15, 5)
  - b) razpoložljivost: »življenje v izobilju« (Jan 10, 10)
2. Vloga milosti v hoji za Kristusom
  - a) posvečujoča milost
  - b) pomagajoča milost
  - c) zakramenti kot temelj in moč hoje

#### **E. Odgovornost za moralna dejanja, stanja in učinke**

1. Odgovornost za moralna dejanja in stanja
  - a) pogoji za odgovornost
  - b) teža odgovornosti
  - c) dolžnost skrbeti za dobra moralna dejanja in stanja
2. Odgovornost za učinke moralnih dejanj in stanj
  - a) v čem je problem?
  - b) splošna načela
  - c) načelo o dejanju z dvojnimi učinki
  - č) učinki iz navade, razpoloženja, miselnosti
  - d) učinki iz tujih dejanj

### **III. POT HOJE ZA KRISTUSOM**

#### **A. Moralna norma**

1. Narava moralne norme
  - a) pojem
  - b) božja narava kot osnova moralne norme



- c) človeška oseba kot osnova moralne norme
- č) Kristus kot moralna norma
- d) vrste moralne norme
- e) osebnost in dobrost moralne norme («Hodi za menoj!»)

2. Obstojnost in obveznost moralne norme

**B. Moralni zakon**

1. Narava moralnega zakona

- a) pojem
- b) lastnost
- c) vrste
- č) zakon v redu odrešenja

2. Naravni zakon

- a) pojem
- b) obstojnost
- c) spoznatnost
- č) nespremenljivost in historičnost
- d) današnja problematika

3. Nadnaravni zakon

- a) starozavezni zakon
- b) novozavezni zakon (formulirani)
- c) »novi zakon«: zakon milosti

4. Človeški zakon

- a) pojem in smisel
- b) avtor
- c) pogoji za veljavnost človeškega zakona
- d) kazenski zakon
- e) v domnevi utemeljeni zakon
- f) razveljavljajoči in onesposablajoči zakon

5. Obveznost zakona

- a) naravnega in zakona milosti
- b) božjega formuliranega in človeškega
- c) predmet in kakovost obveznosti
- č) kakovost izvršitve obveznosti

6. Razlaga in aplikacija zakona

- a) razlaga
- b) aplikacija
- c) epikija

7. Prenehanje obveznosti in zakona

- a) prenehanje obveznosti zaradi izvzemajočih in opravičujočih razlogov
- b) zaradi spregleda in privilegija
- c) prenehanje zakona

8. Kolizija zakonov in pravic

- a) pojem
- b) načela
- c) dispozicija subjekta v kolizijskem odločanju

**C. Moralna situacija**

1. Narava situacije

- a) pojem situacije (elementi)
- b) vrste situacije
- c) situacija kot klic k hoji za Kristusom

2. Situacija — moralna norma
  - a) filozofska in teološka utemeljitev
  - b) situacija in moralni zakon
  - c) obveznost moralnega zakona v situaciji
  - č) ‚situacijska etika‘
3. Světi in večje dobro
  - a) pojem světov in večjega dobrega
  - b) obveznost světov in večjega dobrega
4. Spoznavanje Kristusovega klica v situaciji
  - a) glede navadne moralne dejavnosti
  - b) glede nenavadne moralne dejavnosti, svetov in večjega dobrega

#### Č. Vest

1. Narava vesti
  - a) pojem (synteresis, syneidesis)
  - b) vest in razpoloženje
  - c) vest in modrost
  - č) vest kot ‚božji glas‘ in ‚vodič osebe‘
2. Sodba vesti
  - a) dvojna sodba vesti (de actu ponendo, de positione actus)
  - b) odvisnost moralnega dejanja od vesti
  - c) prava in zmotna vest
  - č) gotova in dvomeča vest (tudi stopnje gotovosti)
3. Obstojnost in obveznost vesti
  - a) obstojnost (dokazi)
  - b) zavrnitev napačnih teorij o vesti
  - c) obveznost gotove vesti (načela)
  - č) zakaj je gotova vest obvezna?
4. Odprava dvomeče vesti
  - a) problem in trostopenjska možnost odprave
  - b) odprava direktno in po bližnjih refleksnih načelih
  - c) odprava po načelu probabilizma
  - č) druga daljna refleksna načela (‚moralni sistemi‘)
5. Vest in objektivni moralni red
  - a) vzgoja vesti po objektivnem moralnem redu
  - b) komplementarnost pri konkretnem odločanju
  - c) vest, zakon, avtoriteta
  - č) pravice osebne vesti

#### Drugi del

### HOJA ZA KRISTUSOM JE KREPOSTNO ŽIVLJENJE

(Središčna moralna teologija)

#### I. KREPOST IN BOŽANSKE KREPOSTI NA SPLOŠNO

##### A. Narava in vrednota kreposti

1. Narava kreposti
  - a) pojem
  - b) krepost je božji dar
  - c) krepost je sad človekovega prizadevanja z božjim darom
  - č) vrste kreposti

- d) bistvo in povezava kreposti je ljubezen
  - e) darovi Svetega Duha
2. Vrednota kreposti
- a) vrednota kreposti za posameznika
  - b) vrednota kreposti za družbo
  - c) krepost v hoji za Kristusom
  - č) delo za krepost

## B. Božanske kreposti

1. Narava
- a) zakramentalnost božanskih kreposti
  - b) božanske kreposti kot moč
  - c) božanske kreposti so bistvo sožitja z Bogom v Kristusu
  - č) predmet božanskih kreposti
  - d) dejanje božanskih kreposti kot razodevanje Boga
2. Vrednota
- a) vrednota za posameznika, družbo in krščanstvo
  - b) božanske kreposti v hoji za Kristusom

## II. IZNEVERBA V HOJI ZA KRISTUSOM JE GREH

### A. Narava, nevrednota in viri greha

1. Narava greha
- a) pojem
  - b) osebnostna in neosebna dimenzija greha
  - c) bistvo greha je brezboštvo in antikristusovstvo
  - č) greh kot dejanje in greh kot stanje
  - d) greh kot moč
  - e) greh in 'optio fundamentalis'
2. Nevrednota greha
- a) greh je samouničevanje
  - b) greh je razkrojivalec družbe
  - c) posledice greha za odrešilno delo
  - č) borba proti grehu
3. Viri greha
- a) ranjenost človeške narave
  - b) skušnjava in grešna nagnjenja
  - c) grešna priložnost
  - č) okolje
  - d) dosedanji osebni grehi

### B. Različnost greha in grešnosti

1. Različnost greha po velikosti
- a) terminologija (veliki, mali, smrtni, težki greh...)
  - b) teološke spekulacije o velikem in smrtnem grehu
  - c) bistvena razlika med malim in smrtnim grehom
  - č) praktični kriteriji za presojanje velikosti greha
2. Različnost greha po značaju, številu in strukturi
- a) po značaju (z ozirom na predmet, kreposti itd.)
  - b) po številu
  - c) po strukturi (storitev, opustitev, zunanji in notranji greh...)

3. Različnost grešnosti
  - a) »poglavitne grehe« pojmuje kot grešna stanja
  - b) grešna zakrknjenost (»greh zoper Sv. Duha«)

### C. Sredstva proti grehu

1. Kristusovo odrešenje
  - a) Kristus in grešniki
  - b) »Kjer se je pomnožil greh, se je še bolj pomnožila milost«
2. Človekovo prizadevanje
  - a) ustvarjanje kondicije zoper greh
  - b) čuječnost
  - c) čut za greh
  - č) čut krivde
  - d) skušnja nesrečnosti greha

## III. POPRIJEM HOJE ZA KRISTUSOM: SPREOBRNENJE

### A. Narava, nujnost in stalnost spreobrnjenja

1. Narava spreobrnjenja
  - a) pojem (»Raztrgajte svoja srca!«)
  - b) odvrnitev od greha
  - c) vrnitev v božje kraljestvo
  - č) spreobrnjenje in milost
  - d) zakramentalna struktura spreobrnjenja
  - e) eklezialna struktura spreobrnjenja
2. Nujnost spreobrnjenja
  - a) brezizhodnost greha
  - b) »Božje kraljestvo se je približalo« (Mr 1, 15)
  - c) osrečujočnost spreobrnjenja
3. Stalnost spreobračanja
  - a) ‚conversio continua‘, ker je ‚sequela Christi continua‘ (»Bodite popolni...!«)
  - b) posebna sredstva stalnega spreobračanja (odpoved, post, spokorna dela...)

### B. Dejanja zakramentalnega spreobrnjenja

1. Kesanje
  - a) pogoj: ponižno spoznavanje in priznanja grehov pred Bogom in seboj
  - b) vsebina: ‚dolor animi et detestatio peccati!‘
  - c) sad: trdni sklep
  - č) vrste kesanja: ‚contritio‘, ‚attritio‘ (?)
  - d) kesanje v hoji za Kristusom
2. Priznanje grehov pred Cerkvijo
  - a) zakaj jih je treba priznati?
  - b) kaj je treba priznati? (materialna popolnost)
  - c) razlogi, ki opravičujejo od spovedi in od materialno popolne spovedi
  - č) spoved v hoji za Kristusom
3. Zadoščevanje
  - a) zadoščevanje je sad spreobrnjenja
  - b) zadoščevanje je ‚passio cum Christo‘
  - c) sredstva zadoščevanja (spokorni duh, spokorna dela, odpustki...)
  - č) obveznost zakramentalne pokore in restitucije



#### 4. Odveza in sprava

- a) dispozicija za odvezo
- b) odveza kot beseda božjega usmiljenja in sprave
- c) brezpogojna in pogojna odveza, odložitev odveze
- č) odveza pri nekaterih vrstah grešnikov (recidivni, v bližnji grešni pri-  
ložnosti ...)
- d) skupna odveza (predvsem pogoji)
- e) celebracija sprave

### IV. KREPOST VERE

#### A. Narava vere

1. Dialogičnost vere
  - a) vera kot božji klic po stvarjenju in človekovem teženju k sreči
  - b) vera kot Kristusov klic po razodetju in odrešenju
  - c) vera kot odgovor človekovega razuma, volje, vesti, hrepenenja, zaupanja
2. Dimenzija vere
  - a) božanska dimenzija (božji dar)
  - b) osebnostna dimenzija
  - c) eklezialna dimenzija
  - č) moralna dimenzija (»vera brez del je mrtva«)
3. Vrste in lastnosti vere
  - a) vrste (vlita, dejanska ...)
  - b) lastnosti (trdna ...)

#### B. Vrednota, nujnost in dolžnosti vere

1. Vrednota
  - a) za posameznika
  - b) za družbo
2. Nujnost
  - a) v hoji za Kristusom
  - b) za zveličanje (»necessitas medii« ...)
3. Dolžnosti vere
  - a) spoznavanje vere
  - b) dejavnost vere
  - c) priznavanje vere
  - č) varstvo svoje vere in obramba vere
  - d) sprejem nauka cerkvenega učiteljstva
  - e) razširjanje vere

#### C. Grehi zoper vero

1. Grehi ki krepost vere ne uničujejo
2. Grehi, ki krepost vere uničijo
  - a) nevera in odpad od vere
  - b) krivoverstvo
  - c) verski dvom
  - č) indiferentizem

### V. KREPOST UPANJA

#### A. Narava upanja

1. Dialogičnost upanja
  - a) upanje kot božji klic po stvarjenju in človekovem hrepenenju po  
dobrem

- b) upanje kot Kristusov klic po odrešenju (zagotovila' upanja)
  - c) upanje kot odgovor človekovega pričakovanja, hrepenenja, kozmične napetosti, strahu...
2. Dimenzije upanja
    - a) božanska dimenzija (božji dar)
    - b) osebna dimenzija
    - c) eklezialna dimenzija
    - č) moralna dimenzija
  3. Vrste in lastnosti upanja
    - a) vrste
    - b) lastnosti
- B. Vrednota, nujnost in dolžnosti upanja**
1. Vrednota upanja
    - a) za posameznika
    - b) za družbo
  2. Nujnost upanja
    - a) v hoji za Kristusom
    - b) za zveličanje (necessitate medii'...)
  3. Dolžnosti upanja
    - a) dejavnost upanja
    - b) potrpežljivost in vztrajnost
    - c) oznanjanje upanja svetu
    - č) krščansko veselje
- C. Grehi zoper upanje**
1. Grehi, ki krepost upanja ne uničijo
  2. Grehi, ki krepost upanja uničijo
    - a) predrzno zaupanje
    - b) obup

## VI. KREPOST LJUBEZNI

### A. Narava ljubezni

1. Ljubezen je »iz Boga« (1 Jan 4, 7)
  - a) »Bog je ljubezen«, ki jo najbolj spoznamo po Kristusu
  - b) vsaka (prava) ljubezen je iz Boga (participacija na ljubezni Sv. Trojice in Kristusa)
  - c) bogopodobnost in kristopodobnost kot vir ljubezni
2. Učlovečena božja ljubezen
  - a) pojem (amor benevolentiae itd.)
  - b) edinost in trosmernost učlovečene božje ljubezni
  - c) različnost te ljubezni
  - č) ideal te ljubezni: Kristusova ljubezen
3. Dimenzije učlovečene božje ljubezni
  - a) božanska
  - b) osebna
  - c) družbena
  - č) moralna (dejavnost ljubezni za dobro)
4. Lastnosti ljubezni
  - a) ljubezni do Boga
  - b) ljubezni do sebe

- c) do bližnjega
- č) »kot smrt je močna ljubezen« (Vp 8, 6)

5. Znamenja in stopnje ljubezni

- a) do Boga
- b) do sebe
- c) do bližnjega

**B. Vrednota in nujnost ljubezni**

1. Vrednota

- a) ljubezen združuje s Kristusom in Sv. Trojico (pobožanstvuje)
- b) gradi harmonično osebnost
- c) zedinjuje z bližnjim in ustvarja urejeno družbo
- č) ustvarja dobro in odrešuje
- d) osrečuje

2. Nujnost

- a) »če pa ljubezni ne bi imel, nisem nič« (1 Kor 13, 2)
- b) v hoji za Kristusom
- c) za zveličanje
- č) ljubezen kot zapoved

**C. Motiv in predmet ljubezni v vsakdanjem življenju**

1. Motiv

- a) ljubezni do Boga (neskončno popoln itd.)
- b) do sebe (božja stvar, odrešen itd.)
- c) do bližnjega (ista narava, božji otrok itd.)

2. Predmet

- a) Bog kot dobrotnik
- b) Bog kot zahtevalec
- c) Bog kot »pošiljatelj« trpljenja in »kaznovalec«
- č) »vsak človek«, najprej jaz
- d) jaz kot veličina in kot majhnost
- e) jaz kot svetnik in grešnik
- f) bližnji kot veličina in majhnost
- g) bližnji kot svetnik in grešnik
- h) bližnji kot prijatelj in sovražnik
- i) stvari in delovanje (božje, moje in bližnjega)

**Č. Dolžnosti ljubezni**

1. Do Boga

- a) hvaležnost
- b) češčenje
- c) sodelovanje (soustvarjanje in soodreševanje)

2. Do sebe

- a) spoštovanje
- b) dolžnosti do duše
- c) dolžnosti do telesa
- č) delo

3. Do bližnjega

- a) spoštovanje
- b) odgovornost za bližnjega in družbo ter solidarnost
- c) usmiljenje
- č) pomoč bližnjemu v telesni potrebi
- d) pomoč bližnjemu v dušni potrebi

- e) skupna in organizirana pomoč bližnjemu
- f) kaj zahteva ljubezen in kaj pravičnost
- g) red ljubezni do bližnjega

#### **D. Grehi zoper ljubezen**

1. Zoper ljubezen do Boga
  - a) nevhvaležnost
  - b) nemarnost v božji službi
  - c) sovrašтво
  - č) vsak greh je greh zoper ljubezen do Boga
2. Zoper ljubezen do sebe
  - a) nespoštovanje
  - b) sebičnost in lenoba
  - c) nemarnost za časno in večno dobro
  - č) zaničevanje in sovrašтво
3. Zoper ljubezen do bližnjega
  - a) nespoštovanje
  - b) trdosrčnost
  - c) nemarnost za časno in večno dobro bližnjega
  - č) nemarnost za družbeno dobro in uničevanje tega
  - d) kletev
  - e) zaničevanje in sovrašтво
  - f) pohujševanje in zapeljevanje
  - g) sodelovanje pri slabem
  - h) nevoščljivost

### **VII. VAŽNEJŠE MORALNE KREPOSTI**

#### **A. Narava in vrednota moralnih kreposti**

1. Narava
  - a) konkretizacija in sad božanskih kreposti
  - b) dimenzije moralnih kreposti
  - c) vrste moralnih kreposti
  - č) dejanja moralnih kreposti kot razodevanje Boga
2. Vrednota moralnih kreposti
  - a) za posameznika
  - b) za družbo
  - c) v hoji za Kristusom (vse življenje povezujejo s Kristusom, vse življenje postane hoja za Kristusom)

#### **B. Krepost bogovdanosti**

1. Narava bogovdanosti
  - a) pojem (,religio')
  - b) človeška narava kot vir bogovdanosti
  - c) zakramenti in Kristusovo duhovništvo kot vir bogovdanosti
  - č) bogovdanost kot poglobitni sad vere, upanja in ljubezni
  - d) bogovdanost in moralne kreposti
  - e) poglobitni sestavini bogovdanosti: pobožnost in kult
2. Motiv in predmet bogovdanosti
  - a) motiv (človeški ,aidos' zaradi božjih ,kadoš', ,šem', ,kabod', Kristusa itd.)
  - b) predmet (dejanja češčenja Boga, Marije, svetnikov in svetih reči)



3. Vrednota in nasprotja bogovdanosti
  - a) vrednota za posameznika in družbo
  - b) vrednota v hoji za Kristusom
  - c) nasprotja bogovdanosti
4. Skrb za bogovdanost

### C. Krepost modrosti in zmernosti

1. Modrost
  - a) narava
  - b) motiv in predmet (vloga med krepostmi in pri dejanjih)
  - c) vrednota in nasprotja
  - č) skrb za modrost
2. Zmernost
  - a) narava
  - b) motiv in predmet (vloga v pravnem življenju)
  - c) vrednota in nasprotja (jeza, nezmernost itd.)
  - č) skrb za zmernost

### Č. Hrabrost in ponižnost

1. Hrabrost
  - a) narava
  - b) motiv in predmet
  - c) herojska hrabrost: mučeništvo
  - č) vrednota in nasprotja hrabrosti
  - d) skrb za hrabrost
2. Ponižnost
  - a) narava (»krščanska krepost«)
  - b) motiv in predmet
  - c) vrednota in nasprotja
  - č) skrb za ponižnost

### D. Pravičnost

1. Splošno o pravičnosti
  - a) narava pravičnosti (poudariti evangeljsko pravičnost)
  - b) motiv in predmet pravičnosti
  - c) pravičnost in pravo
  - č) vrednota pravičnosti v osebnem in družbenem življenju
  - d) skrb za pravičnost
2. Vrste pravičnosti
  - a) menjalna pravičnost
  - b) javna
  - c) delivna
  - č) socialna
3. Nasprotja pravičnosti in restitucija
  - a) nasprotja (lakomnost, krivičnost itd.)
  - c) restitucija (pojem, dolžnost itd.)
4. Skrb za pravičnost

### E. Resnicoljubnost

1. Narava
  - a) pojem resnice in resnicoljubnosti
  - b) Bog in Kristus kot posebljena resnica in vir resnice
  - c) resnica in božja beseda ter Sv. Duh

- č) resnica in ljubezen
- d) resnicoljubnost in iskrenost
- 2. Motiv in predmet
  - a) motiv (razodevanje Boga, ljubezen do bližnjega itd.)
  - b) predmet (dejanja, besede itd.)
- 3. Vrednota
  - a) za posameznika (»resnica vas bo osvobodila« — Jan 8, 32)
  - b) za družbo
  - c) v hoji za Kristusom
- 4. Zahteve resnicoljubnosti
  - a) neprestano spoznavanje resnice
  - b) resnico misliti
  - c) resnico govoriti
  - č) »delati resnico v ljubezni« (Ef 4, 15)
- 5. Nasprotje resnicoljubnosti: laž
  - a) kaj je laž? (dve mišljenji teologov)
  - b) vrste laži
  - c) grešnost laži
- 6. Skrb za resnicoljubnost

### Tretji del

## HOJA ZA KRISTUSOM NA VAŽNIH PODROČJIH

(Področna moralna teologija)

### I. HOJA ZA KRISTUSOM S ČEŠČENJEM BOGA

#### A. Splošno o češčenju

1. Narava češčenja
  - a) pojem (kaj je češčenje Boga, vidimo predvsem na Kristusovem zgledu)
  - b) vse življenje kot češčenje Boga
  - c) posebej določeno češčenje Boga (po Cerkvi)
  - č) češčenje Boga »v duhu in resnici« (Jan 4, 23)
  - d) vrste češčenja
  - e) sekularizacija in češčenje
2. Dolžnost češčenja Boga
  - a) razlogi za češčenje Boga (stvar — Stvarnik itd.)
  - b) nujnost češčenja Boga na zunaj
3. Vrednota češčenja Boga
  - a) češčenje Boga je čast in pravica človeka, posebej kristjana
  - b) češčenje Boga v hoji za Kristusom
4. Grehi zoper bistvo češčenja Boga
  - a) malikovanje
  - b) praznoverje
  - c) vedeževanje
  - č) bogokletje
  - d) skušanje Boga
  - e) svetoskrunstvo (s simonijo)
  - f) nemarnost pri češčenju Boga

## B. Zakramentalno češčenje Boga

1. Zakramenti usposablajo za češčenje Boga
  - a) priličujejo in osebno združujejo s Kristusom — velikim duhovnikom
  - b) dajejo moč za stalno in pravo češčenje
  - c) ustvarjajo krščansko častilno občestvo
  - č) vloga posameznih zakramentov pri češčenju
2. Čast in obveznost češčenja Boga z zakramenti
  - a) z zakramenti Kristus najprej nas časti
  - b) obveznost prejeti zakramente in pogoji prejema
  - c) obveznost deliti zakramente in pogoji delitve
3. Češčenje Boga z mašno daritvijo
  - a) bistvo mašne daritve: Kristus kot daritvene agape (sebe daje Bogu in nam, nas Bogu in Boga nam)
  - b) maša kot najvišja častilna dejavnost, posvečevanje posameznika in graditeljica cerkvenega občestva
  - c) vrednota in nujnost mašne daritve v hoji za Kristusom
  - č) zapoved: »bodi ob nedeljah in zapovedanih praznikih pobožno pri sv. maši«
  - d) upravičena in neupravičena opustitev maše
4. Češčenje Boga z zakramenti
  - a) vloga zakramentalov pri češčenju Boga
  - b) vrednota, dolžnost in pogoji češčenja Boga z zakramentali
  - c) oznanjevanje in poslušanje božje besede kot češčenje Boga (božja beseda je najmanj zakramental!)

## C. Važnejše vrste češčenja Boga

1. Molitev
  - a) pojem (v širokem in ožjem smislu, Kristus — molivec)
  - b) predmet in načini molitve
  - c) lastnosti osebne molitve
  - č) vrednota in nujnost molitve v hoji za Kristusom
  - d) molitev brevirja
  - e) grehi zoper molitev
2. Spoštovanje božjega imena
  - a) pojem in pomen božjega imena
  - b) klicanje božjega imena
  - c) prisega
  - č) grehi zoper božje ime
3. Zaobljuba
  - a) pojem (daritveni značaj zaobljube)
  - b) vrednota zaobljube v hoji za Kristusom
  - c) vrste zaobljube
  - č) pogoji zaobljube
  - d) prenehanje zaobljube
  - e) izpolnitev in prelomitev zaobljube
4. Posvečevanje Gospodovega dne in svetih časov
  - a) pojem in izvor Gospodovega dne in svetih časov
  - b) Gospodov dan in češčenje Boga
  - c) delo, kulturni počitek in Gospodov dan z mašo (vrednota)
  - č) zahteve zapovedi: »posvečuj Gospodov dan!«
  - d) posvečevanje svetih časov (post, advent...)
  - e) upravičena in neupravičena kršitev nedeljskega počitka

## II. HOJA ZA KRISTUSOM V DRUŽBI

### A. Splošno o družbi

1. Narava družbe
  - a) moralno teološki pojem družbe
  - b) družba kot podoba Sv. Trojice
  - c) družba kot skupnost oseb, povezanih v ljubezni
  - č) družba, vera in morala
2. Vrednota družbe
  - a) za posameznika
  - b) v hoji za Kristusom
3. Dolžnosti do družbe
  - a) samosocializacija in socializacija bližnjih
  - b) skrb za družbeno dobro
  - c) pokorščina voditeljem družbe

### B. Družina

1. Narava družine
  - a) pojem in izvor družine (1 Mojz 1, 27; 2, 23—24)
  - b) družina — osnovna celica družbe in ljubezni
  - c) krščanska družina — ecclesiola (temelji na zakramentu)
2. Vrednota družine
  - a) za posameznika
  - b) za naravno družbo in Cerkev
  - c) za hojo za Kristusom
3. Osnova družine — zakonska zveza
  - a) zakon kot božja ustanova
  - b) namen zakonske zveze
  - c) krščanska zakonska zveza kot participacija in uresničenje zveze med Kristusom in Cerkvijo
  - č) zakramentalna zakonska zveza
  - d) nerazvezljivost zakramentalne zakonske zveze
  - e) priprava za zakonsko zvezo in izbira sozakonca
  - f) ločitev zakonskega sožitja
  - g) mešani zakoni
  - h) apostolat med zakonci
4. Pravice zakona in družine
  - a) do celovitosti, edinstvi in ljubezni
  - b) do duhovnih dobrin, posebej do vzgoje in vere
  - c) do materialnih dobrin
  - č) do pomoči države, Cerkve in drugih skupnosti
  - d) enakopravnost zakoncev
5. Dolžnosti zakona in družine
  - a) ljubezen sozakoncev med seboj in do otrok
  - b) ljubezen otrok do staršev in med seboj
  - c) zakonska in družinska zvestoba
  - č) druge dolžnosti sozakoncev med seboj in do otrok
  - d) druge dolžnosti otrok do staršev in med seboj
  - e) dolžnosti drugih članov družine
  - f) dolžnosti zakoncev in otrok do drugih članov družine

### C. Država

1. Narava države
  - a) izvor države in državne oblasti



- b) namen države in državne oblasti
  - c) družbena ureditev države v luči krščanske morale
2. Vrednota države
  3. Pravice države
    - a) samostojnost in enakopravnost
    - b) zakonodaja
    - c) edinstvo in napredek
    - č) kontrola
    - d) kaznovanje
    - e) materialne dobrine
  4. Dolžnosti države
    - a) skrb za pravico, red in svobodo
    - b) skrb za duhovno blaginjo
    - c) skrb za materialno blaginjo
    - č) skrb za svojo obrambo in varstvo državljanov
    - d) skrb za zdravje
    - e) sodelovanje z drugimi državami in graditev mednarodne skupnosti
    - f) skrb za edinstvo državljanov in za posamezne narodnosti
    - g) skrb za mednarodni mir
  5. Pravice državljanov
    - a) enakopravnost
    - b) osebna svoboda in svoboda vesti, vere, govora in združevanja
    - c) izbira predstavnikov države (volitve)
    - č) pravica do duhovnih in materialnih dobrin države
    - d) sodelovanje pri važnih državnih odločitvah in kritika državne oblasti
    - e) upor krivični oblasti
  6. Dolžnosti državljanov
    - a) spoštovanje in pokorščina pravični državnih oblasti
    - b) skrb za skupno blaginjo državne skupnosti
    - c) spoštovanje in sodelovanje med državljani
    - č) plačevanje davkov
    - d) vojaška služba in obramba države

## Č. Cerkev

1. Narava Cerkve
  - a) izvor Cerkve in cerkvene oblasti
  - b) Cerkev kot socialni Kristus in bratsko občestvo ljubezni
  - c) namen Cerkve: češčenje Boga in odreševanje ljudi
2. Vrednota Cerkve
  - a) za posameznika, družino, državo in svetovno skupnost
  - b) omogočuje polno in učinkovito hojo za Kristusom
3. Pravice in dolžnosti vseh udov Cerkve
  - a) osebno življenje s Kristusom
  - b) češčenje Boga in apostolat
  - c) medsebojna ljubezen, edinstvo, sodelovanje, ekumenizem
  - č) svoboda, pokorščina in pluralizem v Cerkvi
4. Pravice in dolžnosti posameznih stanov
  - a) hierarhije (služenje, vodstvo, oznanjevanje itd.)
  - b) pastirjev (služenje, oznanjevanje, posvečevanje itd.)
  - c) redovnikov (popolnejša hoja, ubožstvo itd.)
  - č) laikov (lasten apostolat, soodločanje v Cerkvi itd.)

5. Odnos med Cerkvijo in ostalimi skupnostmi
  - a) katoliška Cerkev in nekatoliške Cerkve
  - b) Cerkev in nekrščanske verske skupnosti
  - c) Cerkev in ateisti
  - č) Cerkev in država
  - d) Cerkev in kulturne skupnosti
  - e) Cerkev in mednarodna skupnost

#### D. Druge važnejše skupnosti

1. Narod
  - a) vrednota naroda za hojo za Kristusom
  - b) ljubezen do naroda in skrb za narodno blaginjo
2. Šola
  - a) namen šole (služba družini, narodu in državi itd.) in pomen za versko in moralno življenje
  - b) ideološko nevtralna in angažirana šola
  - c) pravice in dolžnosti šole
3. Redovna skupnost
  - a) namen in vrednota v hoji za Kristusom
  - b) odnos v redovni skupnosti
  - c) redovna skupnost in ostale cerkvene skupnosti
4. Društva in priložnostne skupnosti
  - a) pomen za versko in moralno življenje
  - b) odnos in delo v društvih in priložnostnih skupnostih
5. Mednarodna skupnost
  - a) pomen za versko in moralno življenje
  - b) dolžnost graditve mednarodne skupnosti
  - c) odnosi v tej skupnosti: enakost, pravica, bratstvo, svoboda, mir...
  - č) sodelovanje za vedno večje duhovne in materialne dobrine

### III. HOJA ZA KRISTUSOM S TELESNIM ŽIVLJENJEM IN S SMRTJO

#### A. Narava in vrednota telesa, telesnega življenja in smrti

1. Narava
  - a) telo in telesno življenje kot božja last, božji dar in »tempelj Sv. Duha«
  - b) telo kot človekova posest in sredstvo za dobro
  - c) odnos med dušo in telesom
  - č) nastanek človeškega življenja (hominizacija)
  - d) pojem smrti in problem prenehanja življenja
2. Vrednota
  - a) vrednota telesa in telesnega življenja
  - b) vrednota smrti (sosmrt s Kristusom — najvišja bogočastilna in odreševalna dejavnost)

#### B. Dolžnosti do telesa, telesnega življenja in smrti

1. Dolžnosti do telesa
  - a) neokrnjenost
  - b) higiena in lepota
  - c) pokop in sežig mrtvega telesa
2. Dolžnosti do telesnega življenja
  - a) skrb za lastno varnost in zdravje
  - b) skrb za varnost in zdravje bližnjega

c) skrb za varnost in zdravje v javnem življenju (prometna varnost, delovna varnost, snaznost okolja itd.)

č) umetno podaljševanje življenja (tudi zamrznitev)

3. Oblike osebne skrbi za ohranitev zdravja

a) prehrana in pijača

b) stanovanje in oblačenje (tudi moda)

c) šport in turizem

č) počitek (tudi dopust), delo in dnevni red

d) razvedrilo in zabave (tudi ples)

4. Dolžnosti do krščanske smrti

a) daljna priprava na smrt

b) bližnja priprava na smrt (tudi prejem zakramenta maziljenja)

### C. Upravičen in grešen poseg v življenje in smrt

1. V lastno življenje in smrt

a) nemarnost za zdravje, ohranitev življenja in krščansko smrt

b) samomor (direkten, indirekten)

2. V življenje in smrt bližnjega

a) nemarnost za zdravje, ohranitev življenja in krščansko smrt bližnjega

b) pretepanje, okrnjenje, streženje po življenju

c) umor krivičnega napadalca

č) umor nedolžnega (tudi justični umor)

d) splav

e) evtanazija

### Č. Bolezen in zdravljenje

1. Bolezen

a) pojem zdravja in bolezn

b) bolezen, greh in usoda

c) moralna problematika telesnih in duševnih bolezn

č) vrednota in nevrednota bolezn v hoji za Kristusom

d) bolniški apostolat

2. Etika zdravstvenega delavca in bolnika

a) zdravniška etika včeraj in danes

b) etični lik zdravstvenega delavca

c) odnos zdravstvenega delavca do bolnika (tudi 'zdravniška laž') in bolnika do zdravstvenega delavca

č) obnašanje bolnika v bolezn (potrpežljivost, zaupanje itd.)

d) zdravstveni delavec in bolnik v konfliktu vesti

3. Zdravstvene dejavnosti

a) preventivna dejavnost

b) anestezija

c) psihoanaliza in psihoterapija (tudi psihokirurgija)

č) porod brez bolečin

d) presajanje organov

e) lepotne operacije

f) kastracija in sterilizacija

g) terapija alkoholikov in narkomanov

h) terapija spolno abnormalnih (tudi »sprememba spola«)

i) poskusi na ljudeh

#### IV. HOJA ZA KRISTUSOM V SPOLNOSTI, ČISTOSTI IN DEVIŠTVU

##### A. Narava spolnosti, čistosti in devištva

1. Narava spolnosti
  - a) pojem spolnosti in spolnost kot človekova dimenzija
  - b) spolnost kot božja stvar in božji dar
  - c) spolnost in ljubezen
  - č) kriterij za naravno in nenaravno na spolnem področju
  - d) namen spolnosti
2. Narava čistosti
  - a) pojem čistosti (vrsta zmernosti)
  - b) vrste čistosti (predzakonska, zakonska, vdovska)
3. Narava devištva
  - a) pojem devištva
  - b) vrste devištva (celibatsko, necelibatsko)

##### B. Vrednota in pogoji spolnega udejstvovanja, čistosti in devištva

1. Pogoji
  - a) spolnega udejstvovanja (partner — človek nasprotnega spola, zakonska zveza, zmožnost)
  - b) čistosti (sramežljivost, obvladovanje spolnega nagona in fantazije, ljubezen do bližnjega itd.)
  - c) devištva (ljubezen do Kristusa in odrešilnega dela, poklicanost)
2. Vrednota
  - a) spolnega udejstvovanja (sodelovanje s Stvarnikom, dar življenja novemu človeku, potomstvo, novi člani družbe in Cerkve itd.)
  - b) čistosti (smisel za duhovne reči, notranja urejenost itd.)
  - c) devištva (nedeljena služba božjemu kraljestvu, pričevanje za večno življenje itd.)

##### C. Nezakonsko spolno udejstvovanje

1. Nepopolno spolno udejstvovanje
  - a) pojem (delno in dopuščeno spolno udejstvovanje, spolno vznemirjujoča dejanja)
  - b) notranja spolna dejanja (misli, želje, veselje, naslada)
  - c) mešana delna spolna dejanja (petting, pornografija, spolni ples itd.)
  - č) dopuščena spolna dejanja (samohotna polucija itd.)
  - d) načela glede vznemirjujočih dejanj
2. Popolno spolno udejstvovanje
  - a) pojem
  - b) hotena polucija
  - c) bestialno občevanje
  - č) homoseksualno občevanje
  - d) udejstvovanje v moči raznih spolnih anomalij
  - e) navadno spolno občevanje med moškim in žensko
  - f) kvalificirano občevanje med moškim in žensko (prešuštvo, krvoskrunstvo, svetoskrunstvo, posilstvo, skupinski seks itd.)

##### Č. Zakonsko spolno udejstvovanje in urejanje rojstev

1. Spolno udejstvovanje
  - a) zakonsko dejanje je dejanje ljubezni in dolžnosti
  - b) zakonsko dejanje je odprto za ustvarjanje novega človeka
  - c) motiv zakonskega občevanja



- č) način in okoliščine zakonskega občevanja
- d) nepopolna spolna dejanja (misli, želje, amplexus reservatus, ljubezenska igra, 'ljubezenska tehnika' itd.)

2. Urejanje rojstev

- a) pojem in načela
- b) dovoljena sredstva
- c) nedovoljena sredstva
- č) sodelovanje pri kontracepcijski dejavnosti sozakonca
- d) perpleksen primer
- e) pastoralno vodstvo zakoncev v zvezi z urejanjem rojstev

D. **Uporaba spolnih sposobnosti izven spolnega udejstvovanja**

- 1. Pridobivanje roditvene snovi in določanje spola
- 2. Umetna osemenitev in oploditev

V. HOJA ZA KRISTUSOM S SNOVNIMI DOBRINAMI

A. **Narava snovnih dobrin in gospodstva nad njimi**

1. Narava snovnih dobrin

- a) snovne dobrine kot božji dar vsem ljudem in posamezniku relativno enako
- b) sredstvo ljubezni in pravičnosti do sebe, bližnjega in Boga

2. Narava gospodstva nad snovnimi dobrinami

- a) gospodarjenje kot sodelovanje z Gospodarjem sveta za dobro sveta
- b) razvojni značaj gospodarjenja
- c) gospodstvo nad snovnimi dobrinami in pravo
- č) pojem lastnine in posesti
- d) gospodar: lastnik in posestnik
- e) privatna in družbena lastnina (utemeljitev)

B. **Vrednota snovnih dobrin in njihovo pridobivanje**

1. Vrednota

- a) za posameznika
- b) za družbo (tudi za Cerkev)
- c) v hoji za Kristusom (sredstvo posvečenja, prostovoljo 'uboštvo' itd.)

2. Pridobivanje

- a) delo
- b) prilastitev dobrin, ki nimajo lastnika
- c) prirastek
- č) zastaranje in priposestvanje
- d) dedovanje
- e) pogodbe: aa) pojem in pogoji
  - bb) enostranske pogodbe
  - cc) dvostranske pogodbe
- f) avtorske pravice (izumi, znanstvena in literarna dela itd.)

C. **Kršitev lastnine in restitucija kršitelja**

1. Kršitev lastnine

- a) nemarnost do svoje in bližnjega lastnine
- b) tatvina in rop
- c) prevara
- č) poškodovanje posameznikove in družbene lastnine

2. Poravnava kršitelja
  - a) utemeljitev dolžnosti poravnave
  - b) prejemnik, način in čas poravnave
  - c) poravnava zaradi posesti tuje lastnine
  - č) poravnava zaradi poškodovanja posameznikove in družbene lastnine
  - d) poravnava zaradi krivičnega sodelovanja
  - e) poravnava zaradi pregrešitve zoper telo, življenje, čistost in bodočnost bližnjega
  - f) prenehanje obveznosti poravnave
- Č. **Skrivno odškodovanje in skrajna potreba**
  1. Skrivno odškodovanje
  2. Skrajna potreba
- D. **Gospodarska ureditev v krščanski luči**
  1. Sodobne gospodarske ureditve
    - a) kapitalizem in liberalizem
    - b) komunistični socializem
    - c) demokratski socializem
    - č) krščanska načela za gospodarsko ureditev
  2. Važnejša sodobna gospodarska vprašanja
    - a) delavsko vprašanje
    - b) vprašanje delavcev zdomcev
    - c) vprašanje kmetov in obrtnikov
    - č) samoupravljanje
    - d) zaposlovanje, odpustitev in stavka delavcev
    - e) trgovanje
    - f) investiranje in denarne transakcije
    - g) gospodarski napredek razvitih in nerazvitih držav
    - h) pomanjkanje in preobilje materialnih dobrin

## VI. HOJA S KRISTUSOM Z IZRAŽANJEM

- A. **Narava izražanja**
  1. Človek in izražanje
    - a) pojem izražanja
    - b) resnicoljubnost in izražanje
    - c) izražanje posameznika («česar polno je srce, o tem usta govore») in skupnosti
  2. Vrste izražanja
    - a) obnašanje in videz (molk)
    - b) znamenja (posebno beseda)
- B. **Izražanje zvestobe**
  1. Zvestoba
    - a) narava in utemeljitev zvestobe
    - b) vrste zvestobe
    - c) dolžnost zvestobe
    - č) nezvestoba in ovađstvo
  2. Varovanje skrivnosti kot zvestoba
    - a) narava in utemeljitev varovanja skrivnosti
    - b) vrste skrivnosti

- c) dolžnost do skrivnosti
- č) ‚restrictio mentalis‘
- d) izdajanje skrivnosti

### C. Izražanje spoštovanja

1. Razlogi in dolžnost izražanja spoštovanja
2. Čast in dobro ime
  - a) pojem časti in dobrega imena
  - b) vrednota časti in dobrega imena
  - c) čast in dobro ime v luči križa
  - č) dolžnosti do lastne časti in dobrega imena
  - d) dolžnosti do časti in dobrega imena posameznika in skupnosti
3. Kršitev časti in dobrega imena
  - a) podcenjevanje
  - b) zasramovanje
  - c) razkrivanje pregrehe in slabosti
  - č) podpihovanje in natolcevanje
  - d) opravljanje in obrekovanje
  - e) neopravičeno poslušanje in dopuščanje kršitve časti in dobrega imena
4. Poravnava časti in dobrega imena

### Č. Izražanje kulture

1. Splošno o kulturi
  - a) pojem kulture
  - b) kultura in resnica
  - c) kultura in lepota
  - č) kultura, vera in morala
  - d) vrednota kulture (razodevanje božjih popolnosti, spopolnjevanje človeka in človeštva itd.)
  - e) pravica in dolžnost do kulture
2. Vrsta kulture
  - a) umetnost
  - b) znanost
  - c) tradicija in razvoj
  - č) javno mnenje
  - d) javno obveščanje
  - e) javno obnašanje in nastopanje
3. Sredstva javnega obveščanja
  - a) tisk
  - b) film in gledališče
  - c) radio in televizija
  - č) pravice in dolžnosti v zvezi z javnim obveščanjem

Štefan Steiner

## Poglavje iz vrste stiških opatov

### OPAT JANEZ GLAVIČ 1500—1530

(P. Janez Glavič, 1552: »Tudi jaz moram biti osem let opat«)

**Stiška opatografija** ima nekaj mračnih zgodovinskih točk. Med njimi prednjači stoletnica od srede 15. do srede 16. V njej je kakor gordijski vozec opat **Janez Glavič**. Iz kopice avtorjev, ki podajajo genealogijo stiških opatov, je težko dobiti dva, ki bi se ujemala in strinjala tako glede časa kakor glede imena opata.<sup>1</sup> Neskladnost katalogov in arhivskega gradiva je motila že **Valvasorja**, a globlje se v vprašanje ni spuščal. Stiški kronist **Pucelj** se razburja nad »nesmiselnim podajanjem prejšnjega rodu«, a do rešitve ni mogel in je resignirano kapituliral ter od »starih« prepisal, da je npr. opat umrl določenega leta, »čeprav ga po nekrologu krije že dve leti hladna zemlja«. Najbliže zgodovinski resnici je prišel pater **Ignacij Fabiani**, zadnji stiški arhivar pred raz-

<sup>1</sup> Stiški opati med 1450 in 1550 po časovni razpredelnici katalogov:

1. *Chronographicon* 1135—1665 v državnem arhivu v Ljubljani (trenutno mi ni bil dostopen).

2. *Notata* — iz Valvasorjeve zapuščine, osnova za Ehre v nadškof. arhivu v Zagrebu, priobčeno v *Stimm. u. Mitt. O. S. B.* 1881, 66: 25. Gerard 1450 do smrti 1451. Ulrik vlada ok. 1470 do smrti 1481. Ožbald vlada ok. 1483 do smrti 1496. Martin 1496 do smrti 1503. Janez Glavič 1504 do smrti 1534. Tomaž 1534 do smrti 1537. Urban 1537 do smrti 1539. Janez Cerar 1539 do smrti 1549. Klemen 1549 do smrti 1550. Wolfgang Neff 1550 do smrti 1566.

3. *Valvasor*, *Ehre*, 1689 se od *Notata* razlikuje le v naslednjih opatih: Ožbald 1482 do smrti 1496. Urban 1537 do 1539 — »čeprav je iz deželne registrature razvidno, da je vladal že leta 1521.

4. *Rokopis* iz Stične v dun. drž. knjižnici št. 7250 iz časa opata Gallenfelsa (1688—1719): 25. Gerard 1450 do smrti 1451. Ulrik vlada ok. 1470 do smrti 1481. Ožbald izvoljen 1484 do smrti 1496. Martin 1496 do smrti 1503. Janez Glavič izvoljen 1504 do smrti 1534. Tomaž 1534 do smrti 1537. Urban 1537 do smrti 1539. Janez Cerar 1539 do smrti 1549.

5. *Pucelj*, *rokopis* 10550 v dun. drž. knjižnici, iz Stične: 26. Gerard 1449 do smrti 1450, mesec in dan smrti neznana. Ulrik izvoljen 1450, ne 1470 kakor hočejo nekateri kronografi, do smrti 1481 3. 10. Ožbald 1482 do smrti 1496. Martin 1496 do smrti 1503 9. januarja. Janez Glavič 1504 do smrti 1534 4. septembra. Tomaž 1534 do smrti 1537 3. 2. Urban izvoljen iz šentviškega plebana 1537 — čeprav je vladal že leta 1507, kar sem osebno videl napisano na opekah, oziroma je vladal že leta 1519, ker je pred njim napravil zaobljube frater Blaž iz Višnje gore, pa tudi Valvasor piše v svoji *Topographia* na podlagi zapiskov v deželni registraturi, da vlada leta 1521 do smrti 1539 18. maja — po nekrologu je umrl leta 1534. Janez Cerar 1539 do smrti 1549 28. 1. Klemen 1549 do smrti 1550. Wolfgang Neff 1550 do 1566.

6. *Pucelj*, *Idiographia*, 1719 (prepis v Stični, original v muzeju v Ljubljani) — od prejšnjega kataloga se razlikuje v sledečih točkah: Ožbald umre 1496 neznanega dne in meseca. Martin umre 1504 9. 1. Janez Glavič umre 4. 9. 1535.

7. *Pucelj*, *Necrologium*, v drž. arhivu v Ljubljani iz istega časovnega kroga kakor *Idiographia*: 26. Gerard umre 12. 5. 1450. Ulrik umre 1481 3. 10. Ožbald umre 1496 4. 11. Martin umre 1504 9. 1. Janez Glavič umre 1534 4. 9. Tomaž umre 1537 3. 2. Urban umre 1539 18. 5. Janez Cerar umre 1549 28. 1. Klemen umre 1550 6. 4. Wolfgang Neff umre 1566 18. 3.

8. *Katalog v Reinu* iz Stične pod opatom Kovačičem (1734—1754): 26. Gerard 1449 do smrti 1450. Ulrik 1450 do smrti 1481 3. 10. Ožbald 1482 do smrti 1496. Martin 1496 do smrti 1504 9. 1. Janez Glavič 1504 do smrti 1535 3. 2. (!) Tomaž 1535 do smrti 1537 3. 2. Urban 1537 do smrti 1539 18. 5. Janez



pustom samostana 1784; tudi noben novejših zgodovinarjev ni njegovih izsledkov izpopolnil (namreč v vprašanju opata Glaviča).

Eden bistvenih pogrškov tako starejših kakor modernih katalogistov je, da ne razločujejo med **series**, **nekrologom** in **listinami**. **Series** je uradni katalog kanonično vladajočih opatov. Vanj niso bili sprejeti statutarno odstranjeni ali nestatutarno izvoljeni opati (za prvi primer sta znana dva, prav tako dva za drugi primer). Pucelj npr. prevrača uradno series (ali protokol), ko vriva opata Lavrencija; našel je bil namreč listino (iz leta 1430) z njegovim imenom in »se mu dela krivico, če ga protokol ne vsebuje«. Na tak način poveča Pucelj vrsto opatov v drugi polovici 17. stoletja za dve osebi: »po starem stilu ali številu — po današnjem novem«. Letnice vladajočih opatov v series morejo imeti drugačno razporejenost kakor v nekrologu ter večkrat z drugačno končno letnico — letnica smrti in letnica resignacije sta si v nasprotju.

**Glavičevo dobo** — tako imenujemo prvih 30 let 16. stoletja — začenja leto 1500. Tega leta, 18. marca piše namreč **opat Janez** iz Stične patriarhu v Oglej, da ga je po smrti prednika Martina konvent izvolil za opata in prosi

Cerar 1539 do smrti 1549 28. 1. Klemen 1549 do smrti 1550. Wolfgang Neff 1549 do smrti 1566 18. 3.

9. I. g. Fabiani, dva nekrologa iz leta 1777. Prvi podaja le opate, drugi opate skupaj s konventuali, v drž. arhivu v Ljubljani: — v oklepaju je drugi nekrolog — 26. Gerard izvoljen 1449, umre 1450 (umre 1450). Ulrik 1450, umre 1481. Ožbald izvoljen 1482 do smrti 1494. Martin izvoljen 1495 do smrti 1500. Janez Glavič izvoljen 1500 do smrti 1511. Urban izvoljen iz šentvitiškega župnika 1516, resignira 1523 in umre 1534. Janez III. 1523 umre 1531. Klemen izvoljen 1531, resignira 1534, umre 1550. Janez Cerar umre 1549.

10. Ign. Fabiani, katalog v *Austria Sacra*, 1779—1789, 5. str. 117: 26. Gerard umre 12. 5. 1450. Ulrik umre 3. 10. 1481. Ožbald umre 4. 11. 1494. Martin umre 9. 1. 1500. Janez Glavič umre 4. 9. 1511. Urban resignira 1523, umre 18. 5. 1534. Janez III. umre istega leta kakor prednik. Klemen resignira 1534 in umre 6. 4. 1550. (Kdaj točno naj bi bil Klemen resigniral, ni nikjer zabeleženo. Iz pisma cesarja Ferdinanda z dne 10. 7. 1534, s katerim potrjuje Cerarja, je sklepati, da je Klemen odstopil v prvi polovici leta 1534 — odstopil je svobodno radi slabotnosti »Klemen- zugestandtener Schwachheit halber derselben abtey selbst guetwillig abgetreten«; gl. prepis originala v stiškem arhivu.) Janez IV. Cerar 1534 do smrti 28. 1. 1549. Wolfgang Neff umre 18. 3. 1566.

Od poznejših katalogistov je omeniti V. F. Kluna (Archiv, 1852, str. 121), ki objavlja Puceljevo vrsto. Pri razhodih prevzema Ullepitscheve izsledke v Illyr. Blatt 1839. J. Kozina v Jahresbericht, 1867. Radič, Gegenäbte, 1866. Delal je po reinskem arhivu; v tekstu ima deloma drugačno vrsto kakor v prilogi na str. 147. Vl. Milkovič, Klöster, 1889 ima nekaj novih izsledkov. M. Mikuš, Vrsta, 1941. On kategorično odreka opatu Janezu iz leta 1500 priimek Glavič — »kar je napačno«; pri Janezu 1523 se nagiblje h gotovosti, da se piše Glavič, vendar v naslovu pristavlja vprašaj; pri Janezu iz leta 1534 ugotavlja »še le temu z veliko verjetnostjo dodamo priimek Cerar«.

<sup>2</sup> Pucelj pravi, da je na lastne oči videl na opekah pisano Urbanovo ime in letnico 1507. Tu se ponovno pokaže Pucelj v svoji slabosti, da je nevešč gotske pisave. Leta 1919 je bila na strehi Stare prelature najdena opeka z napisom:

M 50 17

tpr Vrbanj abbatis

tj. leta 1517 tempore Urbani abbatis (neka roka je ok. 1920 prepisala na listič »hic Urbani abbatis«). V Distributa iz leta 1517 je zapisano tempore Urbani abbatis v enakem duktusu. Leta 1938 pa je bila pri prekritju Kašče ali Žitnice na konventnem vrtu najdena druga opeka — odlomek z okrušenim napisom:

O XVIj

Vrbanj

pisava torej kakor v nekrologu pri Perneku pod 20. 9. 1519. (Obe opeki sta v zadnjem času izginiti iz ahriva v Stični.)

za »benedikcijo oziroma za privilegij, ki ga je užival tudi prednik, da si sme izbrati poljubnega škofa. Tudi je zame težavno in nevarno iti na tako pot in tako dolgo ostati izven samostana radi zaposlenosti v gospodarski upravi, tudi benedikcija kot taka pomeni za samostan precejšen strošek«. Proti temu zgodovinskemu dejstvu prihajajo starejši katalogisti (do Fabianija vsi) z letnico 1504, ko naj je bil opat Janez izvoljen ter vladal do leta 1534 oziroma 1535 — torej nepretrgoma 30 oziroma 31 let. Ta Janez naj bi imel **priimek Glavič**. V resnici pa arhivalije temu Janezu odmerjajo le prvo tretjino teh tridesetih let, medtem ko imajo ostali dve tretjini opat **Tomaž** do 1516, **Urban** do resignacije 1523, **Janez** do 1530 ter **Klemen** do resignacije 1534. Slednje štiri opate priključujejo starejši katalogi **na Glavičevo** smrtno leto 1534 oziroma 1535. Njihova druga značilnost je, da opata **Janeza** iz leta 1523 ne poznajo. Za njih je edini opat **Janez Glavič**. Fabiani pozna drugega Janeza, ne daje mu pa nobenega priimka in se sploh čudno izraža o letu njegove smrti: enkrat trdi, da »umre istega leta kakor prednik«, drugič spet, da je umrl 1531.

**Po katalogih** nosi opat iz leta 1500 priimek **Glavič**. Ta priimek srečamo v arhivalijah samo enkrat in sicer v nekrologu, ki je bil v novo prepisan leta 1494 in bil verjetno v rabi še v začetku 18. stoletja. Ohranjen je le v odlomku, ki ga je **M. Kos** pojasnil in objavil v GMS 1938 (str. 63—70). Tu je v stolpcu novicev pod 20. septembrom sočasni vpis:

»**Dominus Fabianus Perneck kancelarius Doni abbatis M<sup>o</sup> 50 XIX**«

Neka roka je nekoliko pozneje na koncu vrste nadpisala »**Joannis Glauitsch**«. Po sodbi tega drugega pisca je bil Pernek kancelar opata **Janeza Glaviča**. V času Pernekove smrti 1519 je v Stični opat **Urban**, od leta 1516 do resignacije leta 1523. Po katalogih je opat **Janez Glavič** z nastopom pred petnajstimi leti. Ta pa je istoveten z zgodovinskim opatom Janezom z nastopom leta 1500 (do 1511). Ali torej sočasni nekrologist v razlagi poznejše roke meni opata, ki je pred devetimi leti umrl? Taka razlaga je izključena. Nekrolog s »kanceler gospoda opata« meni vladajočega živega opata. Če naj bi bil Pernek tajnik cele vrste opatov začeniši z Janezom iz leta 1500, Tomažem in Urbanom, bi moral zapisati »abbatum« v množini.

Sedaj je jasno: maginator je v letu 1519 vladajočega opata Urbanu zamenjal z opatom Janezom Glavičem.

Perneka kot samostanskega tajnika ali notarja srečamo leta 1518. Opat Urban sporoča takrat v Rein, da je 7. 3. t. l. poslal v Rim (da uredi šmarsko inkorporacijo) »dominum Fabianum notarium nostrum et fratrem Thomam plebanum de s. Vito« (original v arhivu v Reinu). Seznam samostanskih uradnikov in uslužbencev iz leta 1518 je ohranjen (Distributa — drž. arhiv, Ljubljana). Perneka ni med njimi. Spadal je vsekakor v konvent. V istem nekrologu je sličen primer, ko »Heinricus notarius« pod 7. 11. spada med samostanske novice. Podoben primer je v drugi polovici istega stoletja, ko ekonom Anton Tavčar napravi kot laik redovne obljube (Pucelj si razlaga »radi pomanjkanja konventualov«).

**Važno bi bilo izvedeti** točen čas, kdaj je marginator pripisal »Janez Glavič« (Kos je M<sup>o</sup> 50 napak čital kot Joannes!). Kos je celotnemu nekrološkemu vpisu pod 19. 9. napisal čas nastanka »16. stoletje«. V uvodu sicer ugotavlja, da je »pet rok delovalo na nekrologu — 3. roka piše še gotsko kurzivo, od nje je zapis iz leta 1525, 4. roka s humanistično pisavo 16. st., 5. zapis iz 17. stl.«. S tem Kos samemu sebi nasprotuje. Marginalnega Glaviča istoveti — na osnovi Milkovičevega kataloga — z opatom Janezom iz 1500/1511.

**V času Pernekove smrti** je opat **Urban** na višku svoje vlade. Leta 1518 je dosegel končno inkorporacijo pomembne šmarske župnije — »trije predniki so se zanjo zaman trudili« tj. od Martina dalje; pri tem ima važno vlogo samostanski notar Pernek. Urban je povečal dohodke (iz žužemberške župnije),

dokupil konventne vinograde, ojačal obrambne zidove in »sezidal najlepši obrambni stolp«, cesar mu je dal privilegij pečatiti z rdečim voskom itd. Zadnja leta je opata Urbana mučila težka bolezen, ki ga je privedla do resignacije 22. 8. 1523. Istočasno je bil izvoljen nov opat.

Akti Urbanove resignacije in volitev novega so ohranjeni v arhivu v Reinu. Reinski vizitator je v spremstvu opata iz Vetrinja in Kostanjevice prišel na vizitacijo oziroma novo volitev v Stično. Značilno je, da se je stiški konvent volivnim pravicam odrekel in sklenil z vizitatorji kompromis: pripravljen je sprejeti za opata vsakega, ki ga vizitatorji določijo. Ti se zedinijo in »imenujejo za opata patra Janeza, ki je že od početka član stiškega konventa, je zrel človek, duhovnik, zakonski, zaslužen, preudaren, umerjen, izobražen, predpisane starosti«. Janezovega priimka akti ne podajajo. Tudi Fabiani mu ne daje imena. Radič (Gegenäfte) ga enkrat imenuje za Cerarja (str. 51), v seznamu (str. 147) ga podaja brez imena in vladal naj bi do 1533.

**Važna je ugotovitev**, da Janez iz leta 1523 doslej še ni bil opat. V nedeljo 2. 9. tega leta ga benedicira oglejski sufragani škof iz Caorle (naslednjega dne posveti oltar v kapeli sv. Janeza Krstnika v obrambnem stolpu nad porto, v torko oltar sv. Kozma in Damijana v kapeli-cerkvici sv. Katarine izven obzidja [Kos o. c. str. 143 deloma napak lokarizira]). Opat **Janez** umre 1530 kmalu po 21. 8. Tega dne namreč pošilja konvent v Rein vizitatorju nujno pismo, naj takoj pride, ker opat leži v Ljubljani na smrt bolan, zadela ga je možganska kap in je skoro v nezavesti ter hrom, smrt lahko vsak trenutek nastopi, plemstvo že izbira naslednika. Pet dni nato odgovarja vizitator, da mu osebno nikakor ni mogoče priti, pač pa pošilja patra Volfganga kot svojega zastopnika z vsemi polnomočji tudi za primer volitve novega opata (akti v arhivu v Reinu).

**Novi opat je Klemen**. Točnega datuma izvolitve ni mogoče zvedeti, ker akti niso ohranjeni. Dne 14. 11. t. l. je v pismenem konfliktu z reinskim vizitatorjem: radi previsokih taks — »Moj prednik je plačal 300 goldinarjev. Na to jaz ne pristanem... Razen tega sem našel list, na katerega je pokojni opat Janez lastnoročno zapisal vse, kar je ob svoji izvolitvi dal tako vizitatorju kakor njegovemu spremstvu«. V istem pismu javlja opat Klemen, da je med tem tudi cesar potrdil njegovo izvolitev in vse privilegije. Iz kritičnega stanja opata Janeza smemo soditi, da je smrt nastopila kmalu po 21. 8. Opat Janez je torej vladal v Stični skoro do dneva točno osem let.

**Starejši katalogi** Janeza 1523/30 ne poznajo. Prvi, ki ga pozna in mu daje določeno mesto, je Fabiani. Toda tudi on ni ne jasen ne soglasen v podajanju smrtne letnice. V dveh katalogih trdi, da je umrl 1531 — tudi Klemenovo volitev devlje v to 1531 leto — in ne navaja dneva smrti. V katalogu za Fidlerjevo Austria Sacra, kjer sicer načeloma vsakemu opatu navaja smrtno leto z dnevom in mesecem, napravi pri Janezu izjemo in pravi, da »je umrl istega leta kakor prednik — starb in nämlichen Jahre des Vorfahrers«. Po Fabianijevem štetju je Janezov prednik **Urban**, »ki se radi slabega zdravja, vedno bolehen svobodno odpove predstojništvu leta 1523 in umre 18. maja 1534«. Kako naj vskladimo tako nasprotujoče si datume?

**Primerjajmo drugo nasprotje**: Starejši katalogi postavljajo **Glavičevo** smrt v leto 1534 oziroma 1535 in sicer na četrti september. Fabiani navaja za istega **Glaviča** smrtno leto 1511 in pravtako četrti september. Starejši katalogi odmerjajo **Glaviču** 30 let vlade — Pucelj od svoje druge izdaje dalje mu daje 31 let. **Nasproti temu**: prvi **Janez** začenja v letu 1500, drugi **Janez** zaključuje v letu 1530. Če ju sklenemo, dobimo pravtako 30 let — oziroma po Fabianovi smrti letnici drugega Janeza 31 let (1531). Starejši katalogi se vkljub vsem zgodovinskim argumentom tako trdovratno drže tridesetih let **Glavičeve** vlade, da štiri vmesne opate opustijo in jih preneso za 25 let naprej.

**Starejši katalogi** pripisujejo **Glaviču** — in sicer eni sami osebi — celo vrsto zgodovinskih dejanj: Papež Julij mu »takoј spočetka vlade leta 1504« potrdi privilegije »in jih obnovi zopet leta 1509«. Hud potres je za njegove vlade štiri dni razsajal in podrl obrambne stolpe in stara poslopja, nastopila je nato lakota (primerjaj: leta 1511 je v Ljubljani zrušil deželni dvorec itd.). Samostanski dobrotniki postanejo redki, le leta 1512 se imenujeta Turjaški Andrej in Sigmund Villanders. Temu opatu nalaga papež Aleksander objavo bule za novomeško proštijo. V letih 1513, 1514 in 1515 so kmečki upori. Pod papežem Leonom nastopi Martin Luter, njegova herezija rovavi po Kranjskem in napada redovne sobrate. Da samostan pred temi napadi zavaruje ga »opat Janez obda z zidom in popolnoma nanovo postavi nezavzetno trdnjavo, ki jo skonča leta 1519 — napis na zidnem vencu je še danes viden«. Po zadušenem kmečkem uporu in hereziji nastopi kuga, ki strašno kosi. Kar je njej preostalo, uničijo leta 1528 Turki, ki so čez Hrvaško udarili na Kranjsko in prišli do Ljubljane. Ob tej priliki so opustošili samostan, ljudi deloma poklali deloma odvedli v sužnost. Naslednjega leta 1529 spotoma ob umiku izpred Dunaja ponovno oplenijo samostan, sobratje so se jih ubranili v trdnjavi. Zaradi takih udarcev in ujme je potrdil cesar Maksimilijan razne privilegije, kakor je bil pred tem storil leta 1514 papež Leon X. oziroma pred njim Julij II., leta 1521 jih je obnovil tudi nadvojvoda Ferdinand.

**Nasprotno navedenemu popisu** marsikatero dejstvo ne spada med **Glavičeve** pridobitve oziroma njegov čas. Tako je na primer trdnjavo »od temeljev znova zgradil« opat Urban, kakor trdi sam v spomenici iz leta 1522 (»den besten, festesten und schönsten Thuren ganz von Grund aus neu aufgebaut sammt seiner trefflichen Wehr und ander wehr Thüren und Mauern, so er auf höher gebaut und zur Wehr eingerichtet und mit Geschüz und Anderm tapfer und reichlich versehen«. (Primerjaj v Distributa izdatek z dne 16. 4. 1518: »zidarju iz Smartnega pri Litiji, ki je prišel ogledat temelj za obrambni stolp«, dalje velike izdatke za železo: npr. 13. 12. 1517 dobavi 2 stota železa, prav toliko 6. 3. 1518, 3. 4. štiri, 20. 6. in 29. 6. po tri, po Velikem šmarnu pet stotov, 29. 6. 21 200 žebļjev itd.) Obrambni stolp je bil podrt pod opatom Kovačičem in material uporabljen za dozidavo Nove prelature na južni strani. Napis z Urbanovim imenom so uporabili za zidni venec na cerkveni zapadni fasadi; ob obnovi cerkve za osemstoletnico je bil odstranjen in je trenutno v lapidarju v samostanskem križnem hodniku). Papež Leon je potrdil leta 1514 privilegije opatu **Tomažu**, nadvojvoda pa opatu **Urbanu**. Vkljub temu starejši katalogi zaključujejo: »Iz tega popisa bralec lahko spozna, v kakšnih burnih časih je imenovani opat **Janez** vladal — ki je smel nositi opatsko palico polnih trideset let in se je po lepi starosti preselil v nebeško slavo leta 1534 4. 9.«

**Čudimo se lahko Fabianiju**, ki sicer pravilno loči **Janeza Glaviča** od **Janeza** iz 1523/30, pa vendar ponavlja in prevzema v glavnem trditve starejših katalogov, češ: »**Janez Glavič** obda samostan s krožnim zidom, zgradi vanj celo malo trdnjavo. Vkljub temu ni mogel zabraniti, da ga Turki ponovno ne oplenijo in požgo, ko so se spred Dunaja vračali. Nastopila je poleg tega še kuga, kmečka vstaja in potres. V takih preskušnjah je končno opat umrl leta 1511, 4. septembra«.

**Glede starejših katalogov** moremo takole soditi: Njihova poročila napravljajo vtis, kakor da se **oba opata Janeza** imenujeta **Glavič**. Sličen vtis dobimo tudi pri Fabianiju. Dalje moramo sklepati, da tako starejši kakor tudi Fabiani črpajo iz istega vira. Opatov smrtni datum more posredovati le nekrolog. Pri **Urbanu** se obe stranki nanj sklicujeta. Tako je vsekakor iz nekrologa vzet datum 4. 9., ko umre tako **Glavič** kakor **Janez**. Prav tako je na osnovi nekrologa Fabianova enačba, da »**Janez** umre istega leta kakor prednik«. Torej pod 4. 9. je bil pri **Janezu Glaviču** zapis, ne kakor trdi Fabiani, da prednik umre »istega



leta«, marveč »istega dne« oziroma kaj podobnega. Tako moramo sklepati, da je dejansko moral opat **drugi Janez** umreti blizu 4. 9. Nekrološki pripis pri Perneku je prišel kasneje — »kasneje« pa more »**opat Janez Glavič**« biti istoveten le z **Janezom**, ki je umrl leta 1530 kmalu po 21. 8.

V času vlade opata **Urbana** srečamo patra z imenom **Janez** in priimkom **Glavič**. Čim stopi Urban na vlado, stopi z njim na pozornico imenovani pater Janez. Ob njem se zavija in odvija usoda tako opata **Urbana** kakor samostana. Prvič srečamo njegovo ime 20. januarja leta 1516. Nahaja se na višjem študiju na Dunaju v redovnem kolegiju sv. Nikolaja, kjer nadaljuje teološki študij. Piše domov v Stično »gospodu opatu Tomažu«. Pravi, da mu gre dobro. O profesorjih in študentih se pohvalno izraža. Prosi za 40 rajnišev, ker jih je osem plačal pri upravi za kolnino, za štiri je pa napravil dolga. Prosi še za novo kukulo in škapulir, ker je vse že zanošeno — »Vaši očetovski naklonjenosti vdani frater Janez Gl'« (Gl je z okrajšavo). Spodaj vtisne svoj voščeni pečat: v poldrugi centimeter dolgem in centimeter širokem osmerokotniku je na vrhu v začetnicah njegovo ime **J Pr S** (Joannes Professus Sitticensis) in spodaj njegov podpis Joannes Professus Sitticensis. Pečatno ščitno polje ima po sredini grafično nakazano glavo do oprsja, ki jo flankira po ena redovna lilija (govo-reči grb).

**Dvajseti januar, ko pater Glavič** piše pismo, je nedelja, šole prost dan in odmerjen za osebne zadeve, korespondenco itd. Pismo je osebno in torej ni nuje po posebnem slu. Pismo naslovljenca ni dobilo. Ostalo je namreč v samostanu v Reinu. V reinskem zapisniku pogodb let 1494—1522 nastopa ondodni opat še 3. februarja 1516 nato pa izgine in se pojavi zopet šele prvega marca na soboto pred nedeljo letare. Reinski vizitator je bil torej skoro mesec dni odsoten. Iz drugega Glavičevega pisma je razvidno, da je bil med tem v Stični, kjer je nastavil novega opata. Po stiških nekrologih naj bi 3. februarja 1516 umrl opat **Tomaž**. Vse to se med seboj potrjuje.

**Dne 4. marca 1516 piše** »iz Dunajskega kolegija pater Janez, stiški profes« reinskemu opatu v Rein: »Prejel sem vest (Accepi, quod), da ste v našem samostanu predpisno in zakonito postavili opata. Neizrečno sem tega vesel. Ponočno sem bil namreč slišal govorico, da je naš samostan prišel v tuje roke. Da se kaj takega ni zgodilo, se ne morem dovolj od srca zahvaliti. Hkrati pa me je silno potrla, da je moral pater Mihael v zapor in bi rad vedel za vzrok«. Prosi naj ga odpokliče iz študije, da se sme vrniti domov v samostan: »Vzrok odpoklica, ki si ga v to pismo ne upam povedati, Vam bom razložil, ko pridem k Vam«. Na koncu vtisne svoj prej omenjeni pečat. Iz Glavičevega pisma moramo sklepati, da ga je o postavitvi opata v Stični direktno ali indirektno obvestil sam reinski opat, ko se je povrnil iz vizitacije. »Govorice«, ki jih je v Dunaju takoj po smrti Tomaževi slišal, bomo skušali pozneje osvetliti. Vsekakor je bila že takrat resna nevarnost, da pride za opata v Stično »tuj« človek.

**Vloga patra Janeza Glaviča**, njegove pozitivne vrline kakor tudi negativna slika, vse to je dokaj podrobno popisano v obširni spomenici, ki jo stiški opat **Urban** 18. maja 1522 pošilja (pismo je osebno nesel stiški ekonom oziroma tajnik) vizitatorju v Rein. Ko se je pater Glavič iz Dunaja vrnil — predčasno ali šele po koncu šolskega leta, ne vemo —, mu je opat Urban poveril davčno upravništvo (Steuermaister), nekako leta 1519 pa ga je imenoval za ekonoma (račune za leta 1517/1518 do svete Katarine zaključil še enkomonom pater Urban — orig. v arhivu v Reinu in dr. arhivu v Ljubljani). Leta 1521 (morda že leta 1520) je opat Urban priklenjen na posteljo. V začetku februarja 1522 že javno govorijo, da se mu bliža konec. Zato pišeta prior in superior kot zastopnika konventa vizitatorju v Rein, da si želi konvent novega opata: »treba je prehiteti deželnega glavarja, ki ga nekje zunaj izbira«. Iz Urbanove spomenice 18. maja 1522 izvemo, da gre za opata **Ulrika Pfinzing** iz Šent. Pavla na Koroškem.

**Ekonom pater Janez Glavič** je bil spočetka z deželnim glavarjem Janezom Turjaškim v dobrih odnosih. Ko je pa štajerski deželni glavar Sigmund Finkenstein pridobil Turjačana za načrt, naj bi Pfinzinga postavili, če ne že za rednega opata v Stični pa vsaj za koadjutorja bolnemu **Urbanu**, je v stiškem konventu završalo. Vse glavarjevo prigovarjanje pri bolnem opatu **Urbanu** ni nič zaleglo: »pa naj jih pride 100 000, ne bo me do tega pripravil« je zapisal Urban. Opat **Urban** ima o Pfinzingu iz nepristranskega vira jasno sliko: »o njem gre glas kako je — verspieltist, trunkenist, verkeuschist und unwahrhaftigist Mensch«. Kako se glavar na vse načine trudi, da ga nasilno odstavi v korist Pfinzinga. Pfinzing je glavarju obljubil, da bo on ((glavar) gospodar v Stični in bo letno dobival izdatno svoto«. Zdi se, da ima opat Urban te točne informacije od dunajskega prošta **Pavla Oberstein**, ki je bil teden dni pred Urbanovo spomenico v Stični in od tu pisal vizitatorju v Rein, naj »blagega opata Urbana« vendar ščiti pred mahinacijami nekaterih konventualov, ker je s tem samostan sam v nevarnosti (originalno pismo v reinskem arhivu). Isti prošt je že leta 1516 pomagal Stični in opatu pri dokončni inkorporaciji šmarske župnije. Konvent ga je tudi sprejel v svoj nekrolog.

**Med opatom Urbanom** in nekaterimi konventuali je bilo napeto razmerje. Že prejšnjega leta so poklicali na posredovanje celo generalnega redovnega vikarja opata iz Zwettla, kakor pravi konvent v pismu na reinskega vizitatorja 13. 2. 1522 (arhiv v Reinu). Po **Urbanovem** popisu vodijo protivno stran **prior Matej**, **suprior Anton**, **ekonom Janez Glavič** in šentviški kaplan **pater Simon**. Da prehite glavarjevo namero, se imenovani člani konventa zbero na posvet in izvolijo za opata **Janeza Glaviča**. Opat Urban pravi, da se je bil že pred tem Glavič kar glasno izjavil: »Tu sem se že postaral. Tudi jaz moram biti osem let opat — Ich bin schier nu worden alt, ich muess auch nu einmal ein 8 Jahr Abbt sein und darinnen ein solenn und gut Leben haben«.

**Štiri voditelje »praktikov«** in njihove prestopke popiše opat Urban: 1. Sedanji **prior Matej** — prejšnjega blagega priorja **Filipa** je moral s tem zamenjati, ker so mu k bolniški postelji prišli in ga kar primorali; radi prestopkov proti obljubi devištva ga je bil kaznoval svojčas z nekaj tedni zopora. 2. **Supriorja Antona** je bil pravtako radi pobega in drugih prekrškov kaznoval z nekaj tedni zopora. 3. **Janeza Glaviča** je kot ekonoma odstavil radi njegovega nedostojnega vedenja, »saj je bil reinski opat osebno slišal že od mnogih posebno pa od glavarja Janeza Turjaškega in več drugih Ljubljčanov«. 4. **Simona** je odstavil kot šentviškega kaplana radi njegovih obsodbe vrednih počenjanj — radi pobega k svoji materi v Ljubljano in radi drugih prekrškov je bil kaznovan z zaporom itd.

**Organizirani konventuali** so bili izvolili **Janeza Glaviča** morda tik pred 13. 2. 1522. In sicer le, da prehite glavarja ter otmo samostan pred zloglasnim Pfinzingom. To moremo razbrati tudi iz Urbanove spomenice. Dalje je važno dostaviti, da si **Janez Glavič** trenutno ne prisvaja nikakih pravic. Opat **Urban** mu kot kazen za njegov »nepremišljeni« korak odvzame ekonomat in celo leto naprej ni slišati, da bi Glavič kaj spletkaril. Urban namreč ostane še do naslednjega leta do 22. avgusta, ko radi telesne ohromelosti — propter sui corporis destitutionem — resignira in vizitatorji izbero novega opata v osebi **patra Janeza**. Po sedanjem prikazovanju naj bi ta Janez nosil priimek **Glavič**. Ker v tem času kakega drugega Glaviča ne srečavamo, je treba vprašanje usmeriti v tega Janeza.

**Ali je mogoče, da so vizitatorji** izbrali za opata ob Urbanovi resignaciji bivšega ekonomata **patra Janeza Glaviča**? V svoji obširni spomenici se opat Urban poleg deželnega glavarja znese najbolj nad njim in ga slika v njegovih osebnostnih potezah takole:

»Odstavil sem ga kot ekonoma radi njegovega nedostojnega vedenja« začena Urban, predno se spusti v podrobnejše dokazovanje Glavičeve »nedostojnosti«. Vse to naj je bil reinski vizitator že poprej iz drugih ust slišal, pravi Urban. Torej Urbanovo popisovanje ni nič novega ali posebnega. Tudi sicer doslej proti »praktikom ni bil podvzel nobenih ukrepov. Urban očita najprej Glaviču, da je »strašno ošaben«: »Rekel je: Jaz moram tudi biti osem let opat«. »Ko je bil še davkar, je upravniku v Višnji gori izročal denar v svilenih rokavicah, pod koleni je imel svilene trakove. Med mojo boleznijo je večkrat jezdil v Ljubljano k svojemu prijateljskemu krogu, si obešal kolaudre — mit den puellarischen Ringeln, jezo mit den Corolen-Paternostern, si dal napraviti jopič nenavadne oblike in kroja z visokim ovratnikom in dolgimi rokavi, vtkane so bile vanj svilene in zlate niti — darauf puellarische Herzen mit den Pfeilen durchstrachen« itd. »V Ljubljani se je med deseto in enajsto uro ponoči kopal, kar je prepovedano; gospodinja naše hiše ga je morala skriti pred sodnikom in biriči. Na praznik Rešnjega Telesa je med mašo vpričo plemstva in ženskega sveta imel na glavi venec iz cvetic, med procesijo pa ga je imel pod biretom. Na novi maši patra Ahacija (25. 5. 1521 ga je ordiniral lavantinski škof Lenard — Sleskovec str. 80) je bil v svetni obleki. Na trgatvi pri Novem mestu je hodil okrog v ženskem krilu. Ko je kot ekonom moral na Primorsko po postne potrebščine, je iz svoje pisarne vse reči nekam ven spravil. V Ljubljani je bil v sabljaškem krožku — ob neki priliki je zlomil tri sablje in to vpričo meščanov in glavarja, to je bilo, ko sta bila še prijatelja. Brez opatove vednosti je odpošiljal pisma«.

**Ce primerjamo našete Glavičeve** prestopke s prestopki drugih treh kaznovanih praktikov, jih je treba ocenjevati kot mile. Urban se trudi, da jih čim bolj poveča. Zbira jih za leta nazaj. Čeprav je Urban zbral precej »popisov«, vendar ga od ekonomije ne odstavlja radi teh, temveč radi ošabnosti, ker »se je dal izvoliti za opata, dokler opat še živi«. Urban pravilno sklepa: če papež zve za nepostavno volitev še za časa živečega opata, se kaj lahko zgodi, da konventu odvzame pravico svobodnih volitev in Stična se pridruži Vetrinju, Admontu in drugim samostanom, ki imajo komendatorje.

**Kako je reinski vizitator** reagiral na Urbanovo spomenico? Nekaj je proti »praktikom« moral ukreniti, posebno še, ker mu je v istem smislu pisal tudi prošt Oberstein. Sicer v reinskem arhivu o tem ni nobene črke zapisane, vendar smemo soditi, da je bil vizitator prisiljen zaščititi Urbana, in »napraviti red« pri upravi konventa oziroma izmenjati protivne osebnosti. »Vodje praktikov so namreč razglasili, posebno **Glavič** je bil glasen, da kdor je v njihovi stranki, ostane za večne čase na svojem mestu.« Ob Urbanovi resignaciji najdemo na mestih priorja, supriorja in ekonoma popolnoma druge osebe kakor leta 1522. Morda je zamenjava sledila po vizitatorju pač na podlagi Urbanove spomenice.

**Drugih indicij smemo iskati** v Urbanovi grožnji: »če papež izve, se lahko zgodi, da konventu odvzame pravico svobodnih volitev«. Ob Urbanovi resignaciji so »stiški profesii enoglasno prepustili odločitev nam in našima predsednikoma ter dali besedo, da sprejmejo za opata, kogar jim mi določimo«, tako se glasi vizitacijski akt. Tu ni nič o odpovedi pravicam svobodnih ali nesvobodnih volitev, temveč je čutiti apriorno podreditev vizitatorjevim ukrepom, ki jih je bil pa že pred časom izdal. Tako moremo sklepati, da je vizitator za ta primer kaznoval konvent in mu odvzel po statutih pravico svobodnih volitev (podoben primer je obravnaval generalni kapitelj leta 1509 — Canivez, Statuta 6, 368).

**V osmini vnebovzetja leta 1523** je bila v Stični vizitacija. V soboto 22. 8. so objavili vizitatorji Urbanovo resignacijo: »resignira samo radi svoje telesne oslabeledosti«. Hkrati so imenovali za opata konventuala **patra Janeza**. V vizitacijskem aktu je novi opat popisana v glavnih potezah: 1. Imenuje se **Janez**

— prav tako se imenuje opat Janez Glavič. 2. Je stiški konventual in v njem vzgojen — Janeza Glaviča je bil opat Tomaž poslal na Dunaj na višje študije. 3. Je duhovnik — Glavič tudi. 4. Benemeritus — zaslužen — Glavič kot davčni uradnik in pozneje ekonom je gotovo zaslužen. 5. Izobražen — Glavič je bil na študiju v dunajskem kolegiju (univerzi — papeška konstitucija iz leta 1335 odreja, da mora vsak samostan pošiljati na višje šole talentirane konventuale — monachi dociliores et magis idonei — Canivez, Statuta 3, 430). 6. Je predpisane starosti — Glavič trdi, da se je v samostanu že postaral. »Providus« in »discretus« sta za Glaviča morda nekoliko občutljiva izraza, če imamo pred očmi njegovo prvo javno službo kot finančni tajnik. Providus pa lahko povežemo z njegovo službo, ki mu jo je bil svojčas opat poveril. Tudi smemo brez nadaljnjege providus vključiti v Glavičevo dejanje, ko je hotel samostan obvarovati pred pogubonosnim Pfinzingom.

**Na podlagi teh primerjav in nekroloških osnov lahko pristanemo, da je opat Janez Glavič v pripisu pri Pernekovem smrtnem datumu istoveten z opatom Janezom, ki je ob Urbanovi resignaciji izbran za stiškega opata in umrl kmalu po 21. 8. 1530. Tako se je torej skoro do dne točno izpolnila njegova lastna napoved in želja, da hoče tudi on biti osem let opat.**

**Na kak način je maginator mogel iz Pernekovega opata, ki je Urban, napraviti Janeza Glaviča, ki prihaja za njim? Ena možnost bi bila, da mu je »ušlo« — da ga je zmotila Urbanova resignacija. Morda je gledal nazaj iz perspektive 20/30 let — toliko smemo vzeti za čas med osnovnim vpisom in poznejšim »Joannes Glauitsch«. Drugo možnost in veliko verjetnost pa smemo iskati po vsej pravici v dejstvu, da je bil pater Janez Glavič kot ekonom Pernekov predstojnik, torej bil v stvarni odvisnosti. Dalje je upoštevati, da je bil konvent že dobro leto poprej patra Glaviča izvolil za opata in ga — posebno s strani njegovih pristašev — smatral za opata tudi za čas Urbanove bolezni. Pernek in Glavič sta že leta 1518 delala skupaj pri vprašanju šmarske inkorporacije (najprej je bil poslan v Rim Pernek v spremstvu šentviškega župnika patra Tomaža. Ko je sel prinesel vest, da je Rim potrdil inkorporacijo — stala je samostan 279 dukatov pri letnih prejemkih iz župnije 40 dukatov —, je bil poslan Glavič z denarjem in se 30. 8. vrnil skozi Cerknico domov. — Prim. Distributa 1517/1518 in Urbanova korespondenca v reinskem arhivu).**

**Kako so mogli starejši katalogi enemu opatu Janezu Glaviču pripisati 30 let vlade? Iz Fabianovega zapisa, da je »umrl istega leta s prednikom«, moramo soditi, da je zapis vzel iz nekrologa. Ker sta Glavič iz leta 1500 in drugi iz leta 1523 umrli istega dne, sta oba zapisana v isti vrsti. Jasno je, da pri Glaviču iz leta 1500 v nekrologu ni bila zapisana smrtna letnica, Fabiani jo je vsekakor sam sestavil. Pri Glaviču iz leta 1523 pa je stala neka številka »trideset« oziroma »30«. Dejstvo je, da je Glavič umrl leta 1530. Kakor vedno je bilo tudi takrat deloma še v navadi, da so stoletje izražali le z drugo polovico letnice. Nekaj podobnega je moralo stati pri drugem Janezu Glaviču. Starejši katalogist je, oprt na drugi nekrološki datum — da je namreč umrl istega leta kakor prednik — podlegel slednjemu in razumel, kakor da je Glavič vladal trideset let. »30« in »istega leta s prednikom« — ki ga je istovetil in podvrgel Urbanu — je zahtevalo postavitev Glavičevega nastopa v leto 1504. S tem so se morali vmesni člani (Tomaž in Urban) umakniti svojemu zgodovinskemu mestu in so jim ga »odločili« za Glavičem iz leta 1534 (Fabiani za Glavičem iz leta 1500). Celo opat Martin je moral iz svojega zgodovinskega kroga, ko so ga raztegnili za tri oziroma štiri leta: po starejših katalogih naj bi umrl 9. 1. 1503; nato sledi leto brez opata. Pucelj je nenaraven presledek odpravil s tem, da je Martinovo smrt kratkomalo prestavil v naslednje leto 1504. (Morda je kje čital, kakor javlja stiški opat Janez Cerar pri volitvah v Vetrinju,**



kjer je bil kot redovni komisar, češ da samostan na podlagi kanonov ne sme biti nad tri mesece brez opata. — Gl. listino v celovškem dež. arhivu.)

**Ne starejši katalogi, ne Fabiani** ne poznajo opata **Tomaža**, ki je resigniral 13. 12. 1494. Poznajo le **Tomaža**, ki nastopa med prvim **Glavičem** in **Urbanom**. Pri izvolitvi svojega naslednika **Martina** nastopa med volivci kot »senior«, kar je uradni naslov resigniranega opata (primerjaj »seniores« v 14. stoletju ali akte ob resignaciji stiškega Alberta Lindek iz leta 1405 — v reinskem arhivu). **Tomaž** torej ni bil črtan iz vrste uradnih opatov. To je tudi razvidno iz aktov njegove resignacije v reinskem arhivu). Ker series ali protokol pozna le enega **Tomaža** opata, medtem ko v zgodovinskih listinah nastopata dva oziroma dvakrat, moramo sklepati, da je opat iz leta 1494 in iz leta 1516 ena in ista oseba. Ohranjen je zapisnik vinske bire ali gorščine na Šentjurju pod Hmeljnikom iz let 1502—1508. Kot upravitelj je podpisan »frater Thomas de Yg«. Vinska bera je spadala v področje bajnofskega upravnika (prim. Distributa 1517/1518 v arhivu v Reinu in Ljubljani). Bajnof je bil nekajkrat odskočna deska do opata (npr. Klemen je bil vsaj že leta 1517 upravnik, Lovrenc iz konca 16. stol., Štefan in Nikolaj v 14. stol.) in tudi resigniran opat je tam dobil nastanitev (npr. Nikolaj v 14. stol., Lavrencij Hlebec; Albert Lindek dobi uradno mesto po resignaciji na Bajnofu »kakor drugi uradnik — tamquam alteri officiali«). Vsekakor smemo trditi, da je pater **Tomaž iz Iga** resignirani opat, ki je za prvim **Glavičem** ponovno sprejel opatovanje .

**Kdaj je bil Tomaž prvič izvoljen?** Prvič ga srečamo 22. 6. 1488, ko overovlja ustanovo za kaplanijo pri sv. Nikolaju v Novem mestu. **Ožbalda** srečamo zadnjič 13. 12. 1484 (Carniola 1910, 236) in je umrl 4. 11. Ker resigniranega **Tomaža** stiški katalogi ne upoštevajo, mu pišejo smrtno leto pred Martinovim nastopom leta 1496 oziroma Fabiani 1494. V sporu med opatom **Martinom** in partriarhom v letih 1496 do 1498 (radi kaplanije na Krki — akti v nadškof. arhivu v Vidmu) je **Ožbald** orisan kot davno umrli. **Tomažev** prvi nastop more torej biti nekako med 1486 in 1487. Prvič je opatoval sedem ali osem let. **Martin** je vladal od 13. 12. 1494 pa do smrti 9. 1. 1500, torej sedem let. (Reinski Alan **Lehr** polemizira s stiško series, češ da **Martinovo** smrt napak vnaša v leto 1504 9. 1., »medtem ko v našem nekrologu« točno in jasno stoji zapisano leto in dan smrti 1509 22. 12.« — DR 2, 706. **Lehr** je za Diplomatarium prepisal tamošnji nekrolog iz leta 1390. Res je originalen vpis pod 22. 12.: »Dns Martinus abbas in Sitich 1509.« Letnica je zapisana na retro strani v desnem robu všiva precej stisnjena, a je točno zaznati, da je neka poznejša roka s temnejšim črnilom popravila zadnjo originalno ničlo v devetico — prvotno je bila letnica 1500. Je morda poznejši pisec hotel napraviti 1499, da bi bil datum bliže resničnemu 9. 1., kakor pa je 22. 12.? Tudi ni mogoče razumeti, čemu so Reinski stiškega **Martina** sprejeli v nekrolog pod 22. december.

**Iz pisma prvega Glaviča** patriarhu z dne 18. 3. 1500 radi benedikcije je vidna bojazen pred dolgo in naporno potjo in moramo sklepati na njegovo starost. Tudi njegov vtisnjen pečat ima podobo starejšega človeka. Po starejših katalogih naj bi umrl šele leta 1534, kar je na podlagi tega pisma skoro neverjetno. Fabiani mu pripisuje smrt v letu 1511. Milkovič najde zanj le listine med 1508 in 1510 (čudno za Milkoviča, ko jih je po arhivih v Reinu, Vidmu in Stični med 1500 in 1507 precejšnje število).

**Za Janeza Glaviča (prvega** — po starejših edinega) registrira **Pucelj** tri bule papeža Julija II.: 1. leta 1503 potrjuje privilegije in sprejema samostan v svoje varstvo, potrjuje inkorporirane župnije Šentvid, Belo cerkev, Žalec itd.; 2. leta 1504 potrjuje privilegije in jemlje v zaščito celoten samostan in izrečno omenja le Žalec; 3. »leta 1509 4. 1., v petem ali šestem letu pontifikata« ponovno potrjuje svoboščine ter jemlje samostan z vsem v svojo zaščito. Tako podaja

**Pucelj** v kronološkem delu svoje Kronike, medtem ko v vrsti opatov omenja le dve papeževi buli (za Glaviča) in sicer iz leta 1504 ter »ponovno« leta 1509. Julij II. je začel papeževanje 1. 11. 1503 (do 21. 2. 1513). Bula iz leta 1503 je dokaj sumljiva, ker je čas pretesen. Opat **Maksimiljan Motoh** pošilja patriarhu seznam inkorporiranih župnij in omenja le potrditveno bulo papeža Julija II. z dne 12. maja leta 1504 (imenovane so Šentvid, Dobrnič, Bela cerkev in Žalec — pismo z dne 17. 5. 1679 v Videm, nadškof. arhivu). Tretja bula Julija II. naj bi bila s 4. 1. 1509, to je v šestem letu njegovega papeževanja. Sicer ni navada, da bi isti papež istemu opatu izdajal potrditvene bule in ga jemal v zaščito dva ali trikrat. Tu moramo vsekakor misliti na novega opata. Če naj bula iz leta 1509 velja novemu opatu, bi kazalo, da opat **Glavič** premine leta 1508 (s smrtjo 4. 9.). V reinskih aktih srečamo opata Janeza zadnjič 13. 3. 1507 (ko mu reinski vizitator nalaga zastopstvo vizitacije opata v Kostanjevici v spremstvu opata iz Zagreba in vetrinjskega priorja). V tej zvezi je treba presoditi značilni rek, ki se ga je kot napotek v svojo nekanonično izvolitev leta 1522 nekako v mesecu februarju—aprilu poslužil pater **Janez Glavič**: »Tudi jaz moram biti osem let opat!« Besedo vrže proti opatu **Urbanu**. Ta je sedaj v sedmem letu vlade. V tej izjavi se zbudi dvojna misel: prva je v Urbanovi osebi, ki se približuje osmemu letu vlade. Druga seže v pretekle čase. **Glavič** ima pred seboj v mislih vsekakor dva ali tri primere **pred Urbanom**, ki so stereotipični — vsi so vladali nekako po osem let. Pri prvi vladi **Tomaža** bi smeli vzeti osem let. Pred njim je **Ožbald** s pet ali šest leti, za njim **Martin** s sedem leti. Pred **Urbanom** so bili z **Martinom** trije. Po osem let moreta vladati le neposredna **Urbanova** prednika: prvi **Janez Glavič** in **Tomaž**. To nakazuje, da moramo postaviti mejo med prvim **Glavičem** in **Tomažem** v leto 1508. Pater **Tomaž iz Iga** napravi za leto 1508 še seznam viničarjev, pobral pa gorščine še ni. Trgatev je bila navadno v začetku oktobra, gorščino pa so pobirali okrog sv. Lenarta (6. 11. — prim. pismo opata Janeza Anžlovar iz leta 1630 v reinskem arhivu — gorščina je znašala leta 1503 v Šentjurju 113 veder, leta 1543 pa skupaj v Šentjurju in Straži 222 veder — arhiv v Stični). Po nekrologu je umrl **Glavič** 4. 9. Prav v tem času preneha pater **Tomaž** z vinskim zapisnikom.

**Na te razloge oprti** smemo staviti smrt **prvega Janeza Glaviča** v leto 1508. Tako pater **Janez Glavič** upravičeno ugotavlja, da je osemletka kar že v navado prišla in se kaže tudi pri opatu **Urbanu** ponovitev, zato »moram biti tudi jaz osem let opat«.

**Druga Janeza Glaviča** moramo pozitivno oceniti, čeprav ima njegova »ošabnost« svojo težo. Kakor je na zunaj proti Urbanu — v tem njegovem ohromelem stanju, je vendar z njim istih misli in obratno: Stično je treba na vsak način oteiti pred nevarnim in zahrbtnim Pfinzingom. (O njem je precej pisanega, npr. Strelli v Stud. u. Mitt. O. S. B. 1915, 93. sl.) Rojen v Nürnbergu v patricijski družini je prišel v službo k cesarju Maksimiljanu kot svetovalec in finančni upravnik — Pfenning Maister. Med tem je kot laik postal prošt sv. Albana v Mainzu in župnik v Weiskirchen na Štajerskem. Cesar ga je hotel za opata v Šentpavlu na Koroškem. Nagovoril je ondotnega opata Janeza Parenbicherja, da je resigniral. Konvent je pristal na Pfinzingovo imenovanje pod pogojem, da napravi obljube, postane duhovnik in da po njegovi smrti konvent spet svobodno voli. Tako ga je cesar leta 1515 imenoval za opata v Šentpavlu, kjer se je po šestih mesecih dal posvetiti in benedicirati. Cesar mu je za njegovo dvorno službo poklonil leta 1517 grad Heunburg pri Velikovecu. Sicer pa se je več mudil na dvoru kakor v samostanu. V letih 1521, 1522 in 1523 je bil v denarnih stiskah in je na vseh straneh najemal denar in se zadolževal. Leta 1530 je resigniral in umrl na svojem gradu 30. 12. istega

leta. Pokopan je v Velikovcu. Morda je že ob **Tomaževi** smrti hotel v Stično. »Govorice«, ki jih je pater **Janez Glavič** na Dunaju »ponovno slišal« in se je globoko oddahnil, ko je zvedel, da je postal opat Urban ter da »se ne morem dovolj zahvaliti«, da ni postal »omenjeni« — vse to meri v smeri Pfinzinga. Cesarski dvor ni bil daleč od kolegija sv. Nikolaja. Tudi nagel odhod reinskega vizitatorja v Stično kaže na nevaren položaj s strani tujega človeka.

**Vrsta stiških opatov**, od srede 15. do srede 16. stoletja, je naslednja: Ulrik do smrti 3. 10. 1481. Ožbald do smrti 4. 11. 1486/1487. Tomaž iz Iga prvič do resignacije 13. 12. 1494. Martin do smrti 9. 1. 1500. Janez Glavič starejši do smrti 4. 9. 1508. Tomaž iz Iga drugič do smrti 3. 2. 1516. Urban Paradižič do resignacije 22. 8. 1523, umre 18. 5. 1534. Janez Glavič mlajši do smrti 4. 9. 1530. Klemen Kvitsold do resignacije 1534, umre 6. 4. 1550. Janez Cerar do smrti 28. 1. 1549.

P. Maver Grebenc

## Desakralizacija, zgodovinskost, božje kraljestvo\*

Benediktovec M. Beck je napisal knjigo o Cerkvi in božjem kraljestvu. Ni mu za obravnavanje nečesa tako novega, da bi ne bilo še nikjer obravnavano, marveč za razjasnitev pojmov in stališč, ki morejo imeti nemajhen pomen pri izvrševanju tiste naloge, ki je naložena Cerkvi. Avtor knjige je namreč prepričan, da opletanje z nejasnostjo, prekrito s paradoksalnim izražanjem, ki preseneča in prebuja trenutno morda kar največje navdušenje, ne pripelje daleč. Ne poteguje se sicer za hladni intelektualizem, toda z druge strani dobro ve, da mora slepo tvegani pesniško-zanosni polet nasproti »novim obzorjem« Cerkve pripeljati končno samo v slepo ulico (saj takšna slepa tveganost ni skladna ne z evangelijem in ne s tisto »trezno pijanostjo« — »sobria ebrietas« — o kakršni govorijo krščanski velikani v prvih stoletjih Cerkve).

Naj bodo tukaj navedena nekatera mesta, ki nas morejo opozoriti na to ali ono, na kar kdaj premalo pazimo in lahko s tem škodujemo poslanstvu Cerkve v svojem okolju.

1. Glede današnje težnje po »**desakralizaciji**«, tudi po desakralizaciji duhovništva pravi M. Beck: »Na noben način ne smemo desakralizacije gnati tako daleč, da bi bila ogrožena hierarhična struktura duhovništva, ker bi s čim takim prizadeli bistvo Cerkve in rušili Cerkev. Ne smemo spregledati, da je Cerkev občestvo tistih, ki se v veri oklepajo Boga, ki so posvečeni z zakramentalno milostjo in z neizbrisnim zakramentalnim znamenjem zato, da bi milost podarjali naprej. Zato je Cerkev sicer na svetu, vendar od sveta razmejeno sveto področje. Liturgija in zakramenti, ki jih izvršuje Cerkev, so nekaj sakralnega in povzročajo sakralno. Kjer duhovnik javno in po naročilu Cerkve pridiga ali deli zakramente, stoji kot od Boga poverjeni v službi sakralnega. Tu je desakralizaciji postavljena meja, in sicer meja tudi močno propagirani fraternizaciji duhovnika. Podobno je z redovniškim stanom. Posvečenje za Boga v hoji za Kristusom in za službo v Cerkvi, posvečenje, ki ga Cerkev javno sprejme, je nekaj sakralnega, je strukturna prvina Cerkve. Kjer to posvečenje sije v praktičnem življenju hoje za Kristusom v posamezniku in v občestvu, tam stopa na dan nekaj sakralnega. Če gledamo tako, bo sakralno ostalo in mora ostati. Bila bi velika izguba, če bi to živo znamenje za stvarnost božjega

\* Magnus Beck, Kirche und Herrschaft Gottes. Standort und Aufgaben, Pustet, Salzburg—München 1972<sup>2</sup> (1. izd. 1970), 185 str.

kraljestva (gospostva) zrušili in odpravili redove. Marsikaj pa kaže na to, da smo na poti do tega« (str. 17).

K temu pa pristavlja avtor: »Ne institucija kot taka je važna, marveč ljudje, ki živijo Bogu posvečeno življenje. Kakor pri demitologizaciji je tudi pri desakralizaciji zastrašujoče ne to, da ta danes sploh obstoji, marveč duh, s katerim z njo ravnajo. Goli racionalizem se izrodi v ikonoklazem, medtem ko vera mora v nekem okviru priznavati sakralno« (17).

2. Glede težnje po »dehistorizaciji« krščanske resnice pravi:

Nanovo uvedeni pojem zgodovinskosti »vsebuje mnogo eksplozivne snovi«. Radikalno uporabljen vodi k uničenju bistvene vsebine krščanstva. »Le kar je v krščanski religiji tu in danes uporabno, se zdi važno. Na tak način moremo vreči čez krov celotni ‚balast‘ izročila. Takšno ravnanje je v nevarnosti, da se oddalji od temelja, ki je postavljen od Boga, in sicer s Kristusovim učlovečenjem, ki je nekaj absolutnega in dokončnega, in da krščansko resnico prikroji časovnim naziranjem« (18).

Kaj je mišljeno z »zgodovinskostjo«? — Zgodovinskost ni isto kakor zgodovina. Imeti zgodovino pomeni pritegnjenost kakršne koli reči v nastajanje in minevanje, torej v časovnost. Zgodovinskost je sicer tudi zaznamovana na neki način s pravkar navedenim, a je vendarle nekaj drugega: je »neke vrste človekova kvaliteta, po kateri se spozna in zave kot zgodovinsko bitje, torej kot bitje v svobodnem odločanju. Tako se jemlje kot nekoga, ki ima preteklost, sedanost in prihodnost in ki to, kar je dobil iz preteklosti, zavestno uporablja za sedanost in prihodnost« (18).

Kdo ne vidi, kako sta zgodovina in zgodovinskost tesno povezani z življenjem Cerkve. »Razodetje in milost sta prišla v obliki odrešenjske zgodovine stare in nove zaveze. Tudi zgodovinskost ni v Cerkvi nepoznana. Mnogokrat je Cerkev morala svoj nauk in svoje življenje na temelju predrugačenih časovnih razmer nanovo interpretirati. Morala je zadostiti zgodovinskim potrebam. Toda v uporabi kategorije zgodovinskosti je Cerkev zelo zadržana. Cerkev namreč ve, da je Kristus prišel na svet kot nekaj dokončnega in neprekosljivega. Tisto, kar Cerkev je in kar uči, se pravi resnica in milost, prihaja iz božjega sveta. To je nekaj dokončnega, nekaj, kar je sicer mogoče razvijati, kar pa v svojem jedru mora ostati ohranjeno. Vendar je ta dokončna resničnost deloma zavita v časovno pogojeno obliko. Tako sta zgodovina in svetopisemska podoba sveta oblikovana od časovno pogojenih naziranj. Tudi razlaganje evangelija s pomočjo platonske in aristotelske filozofije je nekaj časovno pogojenega. Današnjemu zgodovinsko in naravoslovno mislečemu človeku je to težko dostopno... Ne da bi resnico, doseženo s pomočjo filozofije, Cerkev opustila, je vendarle dolžna iskati tudi pota, kako bi dosegla današnjega človeka. Ni torej nujno, da bi pričalo za zlo voljo, če se danes nekateri resno sprašujejo, ali ni potrebno, da vero zato, da bi danes postala razumljiva, razlagamo ne le za naš čas, marveč tudi iz našega časa. Problem, ki ga s tem odpremo, pa je vsekakor težak. Kdo naj odloča o tem, kar je vezano na čas in kaj je bistveno; kaj je torej sprejemljivo in kaj nesprijemljivo, kaj lahko opustimo in česa ne smemo opustiti? Kaj je pri vsej spremenljivosti treba ohraniti kot nespremenljivo jedro, to je doslej odločalo cerkveno učiteljstvo z dogmatičnimi definicijami ali z uradnimi izjavami, pri čemer so bile te druge tudi v primeru, da niso bile izrečene kot dokončne, vendarle obvezne. To je dajalo Cerkvi njeno trdnost in gotovost v vprašanih dogmatike in morale...« (18 sl.).

Kaj pa danes? Avtor priznava, da je v nekem pogledu utemeljeno spopolnjeno, diferencirano gledanje na nedogmatične izjave cerkvenega učiteljstva, ki tudi po dosedanem nauku teologije niso dokončne in jih je torej mogoče nadomestiti z drugimi, popolnejšimi. Pa tudi dogmatični obrazci sami nosijo



na sebi pečat zgodovine in zgodovinskosti. — Toda ali je mogoče iti tako daleč, da »nova interpretacija« ali celo nova formulacija privede do tega, da se tisto, kar je bilo najprej le teološka diskusija, s pomočjo množičnih obveščevalnih sredstev pokaže kot »novi nauk Cerkve«? Tako se zgodi, da tu in tam nastopi »popolnoma nova razlaga Jezusovega deviškega rojstva, Jezusovega vstajenja, Gospodove navzočnosti v evharistiji; pa tudi resnice krščanske morale so véasih postavljene pod vprašaj«. Ni čudno, če pride kar med celimi množicami vernikov do verskih težav. »To toliko bolj, ker avtoriteto cerkvenega učiteljstva skušajo nasproti svobodnemu mnenju z vseh strani omejiti. Nastane vtis, kakor da dosedanja smisel verskih resnic nič več ne velja in da so teologi tisti, ki določajo vero Cerkve. Kajpada ima teologija svojo pravico; a ne sme pozabiti, da more ostati rodovitna le, če stoji v dialogu s cerkvenim učiteljstvom in z dogmo. Stalna kritika pa uniči zaupanje do tiste avtoritete Cerkve, ki je od Boga postavljena. Ta kritika hromi pozitivno prizadevanje za stvar božjega kraljestva in spravlja Cerkev v nevarnost, da se razpusti v skupine in sekte« (19).

3. Kakšna je rešitev iz takšnega položaja? Poleg tistega, kar je nakazano že v navedenem tekstu, opozarja avtor predvsem na veliko idejo o **božjem kraljestvu ali božjem gospostvu**. »Eksegeti so si glede mnogih posameznosti v sv. pismu needini, ne pa v tem, da je temeljna misel sv. pisma odrešenje prinašajoče božje gospostvo. Ta misel je vodilna ideja, še več, trajni motiv celotnega sv. pisma. To je tolažba oznanila: kdor hoče z našega nesrečnega in minljivega sveta svojo nogo postaviti na trdna in neminljiva tla, ta se mora dati zagrabit od božjega kraljestva, da, prizadevati si mora z vsemi močmi za to božje kraljestvo. Prenoviti človeka in svet do temeljev, v tem obstoji tisto od znotraj prihajajoče gibanje za božje kraljestvo, gibanje, ki ga je sprožil Kristus in ki ga mora naprej prenašati Cerkev. Dobro bi bilo za nas kristjane, vprašati se, ali sploh vidimo danes še kako vrednoto v tem...« (25). In vendar »ostane pravi problem človeštva to: kako spet najti izgubljeni raj, kako spet priti pod božje gospostvo, ki prinaša odrešenje« (25).

Na uresničenje božjega kraljestva je naravnano celotno človeštvo, skupaj z njim pa tudi nerazumno stvarstvo. »Mi kristjani ne smemo samozadostno misliti, da le Cerkev hodi po božjih poteh. Celotno človeštvo teži, čeprav nezavestno, po božjem kraljestvu.« Pri vsem tistem, po čemer človek teži na svoji poti skozi zgodovino, »gre njegovo iskanje in teženje pač za tem, da bi odstranjal nevednost, da bi zlo v svetu potiskal nazaj in ustvarjal svetovno občestvo miru med ljudmi. Božje kraljestvo išče isti cilj, seveda na višji ravni. V to smer kaže že dejstvo, da je narava ustvarjenih reči v svoji korenini nekaj dobrega, da je torej v korenini nekaj dobrega človek, družina in občestveno življenje, kakor je katoliški nauk vedno naglašal. Seveda pa ta nauk tudi ve, da je bila narava z grehom ranjena in da mora biti ozdravljena z močmi milosti, ki nam jih je prinesel Kristus«. A milost narave ne uničuje in ne izključuje človekovega sodelovanja; nasprotno — podstavlja ju. Če torej človek uporablja moči stvarstva po programu: »Plodita se in množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta...« (1 Mojz 1, 28), dela za uresničenje božjega kraljestva. Kajpada je tisto božje mesto (polis theou), v katerem človek živi prost vsega zla v občestvu miru, nekaj eshatološkega. Uresničeno more biti navsezadnje le od zgoraj, iz moči milosti. Tisto božje kraljestvo, ki je utemeljeno v stvarjenjskih strukturah, mora prejeti svojo dovršitev od Kristusa, iz njegovega dela odrešenja in poveličanja. Glede tega se moti sleherni zgolj naravni evolucionizem, ki misli, da bo mogel isti cilj doseči od spodaj, iz virov in moči stvarstva (47 sl.).

Če naj sodelujemo pri uresničenju božjega kraljestva, »si moramo še pred vsemi našimi programi in akcijami v prvi vrsti prisvojiti duha Jezusa Kri-

stusa in Cerkve«. Toda od »tega duha smo danes v Cerkv mnogokrat daleč proč. Jemljemo se za preveč važne, preveč smo samogospodovalni [selbstherrlich], bolešno občutljivi zoper sleherno avtoriteto, razen tega prevzetni in včasih arogantni. Domišljamo si, da uspeh božje stvari zavisi od nas in od naših zelo vprašljivih poskusov. Zdi se, kakor da bi na izvor Cerkve docela pozabili. Oče jo je v Kristusu izvolil izmed grešnega človeštva, jo s krstom očistil in posvetil ter napravil za brezmadežno nevesto (prim. Ef 5, 25—27). Cerkev ima vse od Boga. Tisto, kar more sama storiti, da bi bila Cerkev, je pritrđitev vere, pritrđitev izvolitvi, in ljubezen do Gospoda; in še to ni izključno lastna storitev, marveč je navsezadnje podarjeno od milosti. Če je kdo nekoliko razmišljal o tem, mu postane jasno, da je življenje, ki ga Cerkev daje naprej, življenje, ki priteka iz Svetega Duha. Takšnega življenja, ki je božje, Cerkev ne more proizvesti iz svojega. More si ga le v ponižni veri izprositi od Boga; in ko Bog to življenje da v zakramentih, naj ga Cerkev v materinski ljubezni in skrbi skuša v srcih vernikov ohranjati, poglobljati in dovrševati. Tisto lastno, kar more Cerkev k temu prispevati, obstoji le v gorečnosti in notranji predanosti, kakršne je Cerkev pri tem sposobna« (72).

Notranja naravnost vsega ustvarjenega na božje kraljestvo pa je ogrožena od »vladarstev in oblasti« (prim. Ef 6, 12). Te moči ne priznavajo božjega in Kristusovega gospostva. »Ker same niso poslušne Bogu, skušajo tudi druge stvari zapeljati k nepokorščini do Boga in do njegovih uredenosti. Za to uporabljajo posebno rade staro vabo o absolutni človekovi neodvisnosti (1 Mojz 3, 5). Namesto da bi človeka vodile k Bogu, k studencu, ki podeljuje življenje, nudijo človeku malike, slepila, ki obljublajo človeku polnost življenja: poželenje oči, poželenje mesa in napuh življenja (1 Jan 2, 16). Življenje in odrešenje pričakujejo danes mnogi od malikov, kakršni so: rasa, nacija, stranka, napredek, humanost, včasih tudi znanost in tehnika. Same po sebi so to dobre stvari. Postanejo pa dvoumne in povod za greh, če v njih človek vidi zadnji cilj, naravnost odrešenje. Če človek to uporablja na napačen način, postanejo same po sebi dobre vrednote odtegnjene Kristusovemu in božjemu gospostvu. Njihova relativna lastna vrednota je poabsolutizirana in s tem malik. Molivci takšnih idolov in malikov se bolj ali manj odtegnejo božjemu in Kristusovemu gospostvu«, v nesrečo sebe in drugih (46).

4. Polno uresničenje božjega kraljestva bo prišlo z drugim Kristusovim prihodom in z »**vstajenjem mesa**«. V vstajenju mrtvih vidi sv. Pavel eno od velikih dobrin odrešenja, ki bodo nekoč uresničene. Moč Pavlovega dokazovanja je v njegovem temeljnem nauku: v nauku o naši solidarnosti s Kristusom. S tem temeljnim uvidom svoje teologije: vse, kar se dogaja na Kristusu, se zgodi tudi na kristjanu, zasidra Pavel naše vstajenje v Kristusovem vstajenju. Tu dobivajo vsi Pavlovi argumenti živost in moč (1 Kor 15, 12 ss.). Kristus torej vzpostavlja začetek z vstajenjem (1 Kor 15, 23). Kdor torej vstajenje od mrtvih sploh taji, taji tudi Kristusovo vstajenje in osnove krščanskega verovanja (1 Kor 15, 13—19).

Se razumljivejše postane vstajenje, če ga gledamo s strani njegovega vzroka, s strani Kristusovega in njegovega Duha (Rimlj 5, 18; 6, 3). »Vstajenje se izvrši v moči Svetega Duha. Vera in krst nam podarita Svetega Duha. Prenova notranjega življenja, novo življenje v Svetem Duhu, v veri in ljubezni, je že naplačilo (2 Kor 5, 6) ali začetek vstajenjskega veličastva. Novo življenje vstajenjske poveličanosti je torej že tu, a na zemlji je še skrito v kali. Šele ob našem prihodu domov v nebesa se bo v polnosti razvilo. Na poslednji dan bo pri vstajenju mrtvih v to novo življenje vključeno tudi telo« (175).

Iz tega bibličnega izhodišča moramo torej izhajati. Potem že vnaprej odpadejo mnoge težave za vero v vstajenje. »Vstajenje ni golo oživljenje člo-

veka, kakor so to obuditve od mrtvih v evangeliju. Pri vstajenju gre za prenovitev človeka od temeljev. Celotni človek naj bo pri vstajenju v moči Svetega Duha pritegnjen v božje odrešenjsko in življenjsko območje. Vemo, da se Svetemu Duhu pripisuje delo prvega stvarjenja. Prav tako bodo prenovitev stvarstva, vstajenje mrtvih in nova nebesa ter nova zemlja delo Svetega Duha« (176). — Sv. Tomaž Akvinski je čutil težavo glede istovetnosti vstalega telesa (prim. Suppl. 78 a. 1 in Kommentar der DThA, Bd. 35, 578—582). »Novejši teologi uče, da si duša pri vstajenju na neki način materijo vesoljstva oblikuje za vstajensko telo. S tem napravlja duša prav to telo za svoje. Temu nauku Cerkev ni oporekala. Mnoge težave bi bile pri takem pojmovanju odstranjene« (177).

Sv. Tomaž je vedno ohranjal misel o naravnosti duše na telo. Neumrljivost duše naravnost kliče po vstajenju (CG 4 79). Nikakor pa ne izvaja iz tega nujnosti vstajenja. — L. Boros gre še za korak dalje kakor sv. Tomaž. Boros meni, da se vstajenje izvrši že ob smrti. Kljub temu pa tudi po Borosovem mnenju še ostane končni dogodek človeške zgodovine; kajti šele ob drugem Kristusovem prihodu, pri prenovitvi sveta, prejme vstali človek v povečanem svetu svoj lastni bivanjski prostor (L. Boros, *Aus der Hoffnung leben, Olten und Freiburg 1968*, 31 ss.). M. Beck pač po pravici pripominja: »Iz sv. pisma se glede te vabljive misli ne da ničesar izvajati. Prej bi mogli pritegniti k razlagi analogijo s Kristusovim vstajenjem in z vnebovzetjem Matere božje. Po novi zavezi je vstajenje eshatološki dogodek. Izvrši se hkrati s parazijo, vesoljno sodbo in s koncem sedanjega ‚aiona‘« (1 Tes 6, 16; 1 Kor 15, 21 sl.) (177).

Iz Beckovega dela so bile navedene le nekatere točke. Naj bi bile le opozorilo katehetom in drugim, ki so poklicani k sodelovanju za uresničevanje božjega kraljestva v današnjem svetu, na knjigo, v kateri bodo mogli najti nemalo dragocenega.

Anton Strle

G. Martelet, *Resurrection, Eucharistie et genèse de l'homme*. Chemins théologiques d'un nouveau chrétien, Desclée & Co., Paris 1972, 227 str.

Pred seboj imamo zelo važno delo. Važno za poglobljeno pojmovanje Kristusovega in našega vstajenja, za medsebojno povezavo med tem dvojim, čemur se pridruži še povečanje celotnega stvarstva. Še bolj važno zaradi tega, ker pokaže tesno zvezo med Kristusovim vstajenjem in sv. evharistijo in njenim smislom v celotnem kozmosu krščanskega življenja. Teh vidikov pač ne najdemo tako lepo osvetljenih kakor ravno v tej Marteletovi knjigi. Škoda le, da je delo v svoji celoti in v povezovanju posameznih delov te celote manj jasno razčlenjeno, medtem ko so posamezni odstavki, tudi večje skupine odstavkov večkrat zelo jasno napisani, dasi ne na račun globine. Gre za knjigo, ki jo je vredno preštudirati z vso pozornostjo.

Trije deli nosijo naslove: I. »Evharistični simbolizem in vstajenje« (13 do 100); II. »Od vstajenja do Gospodove večerje« (obeda) (do 171); III. »Kristusovo vstajenje in evharistija«. — Že iz tega vidimo, da gre avtorju v celoti predvsem za razlago evharistije v luči Kristusovega vstajenja, v nekem oziru pa tudi za prikaz Kristusovega in našega vstajenja v luči sv. evharistije, kakor jo Cerkev pojmuje v svojem liturgičnem življenju, ki ima seveda odmev v celotnem življenju in delovanju Cerkve.

Vsa refleksija v tej knjigi izhaja iz temeljne antropološke teme: za človeka njegovo telo ni predmet, ampak izraz in orodje njegovega odnosa do vesoljstva, seveda tudi do sočloveka v tem vesoljstvu. Telo je v odličnem pomenu besede »simbol« (od grškega *syn* = skupaj, *ballomai* = vržem), v vsej polnosti njenega izvirnega pomena: telo je tisto, kar zedinja in torej presega razliko, presega ločenost, zmaguje nad njo.

Ves prvi del knjige je namenjen v tej perspektivi dvema refleksijama: a) o evharističnem simbolizmu prvin hraniva in obenem človekovega stanja, v katerem je človek neizbežno pritegovan nasproti smrti; b) o antropologiji vstajenja, ki je nekaj čisto drugega kakor oživiljenje trupla — vstajenje je dokončni človekov vstop v novo stanje eksistence, v takšno, v katerem ni več podrejen sedanjim zakonitostim materialnega sveta.

1. A tukaj se avtorju pokaže, da mnoge novejšje téze o **Kristusovem vstajenju** tedaj, ko hočejo po pravici reagirati zoper preveč široko razširjeni način pojmovanja Kristusovega vstajenja kot oživitve telesa, prezro nenadomestljivo funkcijo telesa. V tem pogledu se mu zdi potrebno priznati znamenjsko vrednost »praznega groba«. Res je, da mnogi kristjani umevajo Kristusovo pasho v perspektivi telo—objekt; mnogokrat mislijo na »reanimatio« (mrtno telo prešine duša in tako prejme spet prejšnjo biološko življenje), zoper katero se je tako zelo boril Ed. Le Roy († 107). V takšni luči bi bil npr. vnebohod res kakor nekakšen prvi kozmonavtski polet. Iz tega se moramo izkupati; a ne tako, da bi zašli v idealizem oz. spiritualizem: da bi si mislili, kakor da je Kristus ostal pri življenju samo na način »pomena za čustva«, na »način spomina«, kakor bi bil rad dopovedal modernist Le Roy. Evangeliji pričajo, da je Gospod pustil empirično znamenje svojega vstajenja, zarezo v sistemu prirode, zgodovine: prazen grob. Seveda velikonočnega dogodka samega, namreč prešinjena Jezusove človeške narave z božjim Duhom, privzetja te človeške narave v področje notranjosti Boga samega, ni bilo mogoče opazovati (kakor da bi bil velikonočni dogodek v tem pomenu »zgodovinski«, pripadajoč navadnemu zgodovinskemu dogajanju, kakršnemu smo priča v vsakdanjem izkustvu): tu je po sredi neprodorna skrivnost med Jezusovim pokopom in odkritjem odvaljenega kamna. A če vstajenje res obstoji in ne obstoji le neumrljivost duše, potem je treba, da ima Gospod v totalnosti svojega bitja odsej čisto drugačen odnos do sveta: da ni nič več v oblasti smrti, da je ubežal determinizmu. To izključuje oživitev trupla, v katerem bi še naprej ostajalo običajno biološko življenje, kvečjemu po stopnji popolnejše, in hkrati možnost, da bi



»skelet« tega trupla ostal v grobu: dve nasprotujoči si mnenji, ki izdajata isto miselnost — isti dualizem, kakršnega sv. pismo stare in nove zaveze ne pozna.

Avtentična vera, ki se na nepričakovani način naslanja na antropologijo ravno tudi našega časa, je torej prepričana, da je Gospod »absolutna negacija entropije«, »totalna inverzija smrti«. Ali pa bi bili, kakor pravi sv. Pavel, mi verniki izmed vseh ljudi najnesrečnejši, in to kljub morda mamljivi lepoti naših liturgij.

2. Vstali Kristus nič več ne pripada našemu vesoljstvu na tak način, da bi ga mogli zaznati kakor druge stvarnosti našega čutom dostopnega sveta. V tem našem svetu more — brez čudeža — vstali Kristus zavzemati svoje mesto le na simboličen način, seveda v tem smislu simboličen, da je simbol sam napolnjen z realno navzočnostjo poveličanega Kristusovega telesa, poveličanega Kristusa samega. Kristus s svojim vstajenjem začenja dokončno vesoljstvo; in hotel je, da je to nakazano z znamenjem. **Evharistija** je ravno »sym-bolum« te navzočnosti poslednjega, poveličanega sveta sredi naših nepoveličanih stvarnosti.

Ko je Kristus ustanovil sv. evharistijo, je hotel dati stalno znamenje svojega gospostva nad kozmosom, takšnega gospostva, kakršno se bo uresničevalo onkraj zgodovine.

Če pa Kristus ni vstal, potem so prazne naše maše. Odkod torej prihajajo naše težave v pojmovanju sv. evharistije?

Martelet kaže, kako je sv. Avguštin imel velike težave, ko je šlo za razlago Gospodove navzočnosti v evharistiji, ker je bil neoplatonik — čeprav je seveda Avguštin izročilo varovalo zmote. Podobno težavo je občutilo 11. stoletje in pozneje Kalvin, medtem ko se Luter ob svojem vztrajnem ostajanju pri veri v resnično Gospodovo navzočnost v evharistiji svoje pojmovanje oprl na učlovenjenje.

Aristotelska »substancia« (čeprav je cerkveno učiteljstvo ni hotelo jemati ravno v aristotelskem smislu, kaj šele v grobem smislu, kakršen se pripisuje »substanci« mnogokrat v običajni govorici vsakdanjosti) je v teološkem izražanju nadomestila »telo« in dala povod za »predmetnostno« (kakor da bi bil Kristus v evharistiji neka reč) in statično razlago Gospodove evharistične navzočnosti. — Treba se je vrniti k prvotnemu pojmovanju in obogatiti to z današnjo mislijo, kolikor je sposobna ustrežnejše izraziti skrivnost, ki seveda ne more biti izčrpna. **Evharistijo je treba razumeti kot telo vstalega Kristusa v njegovem novem načinu odnosa do sveta.** Kajti Kristus napravlja s kruhom in vinom to, kar bo **ob svojem prihodu v slavi storil z vesoljstvom:** preoblikoval ga bo. Ze sedaj — ob sodelovanju naše volje — uresničuje v prvinah tega sveta, v prvinah kruha in vina nekaj tiste prosojnosti, kakršno bo dal stvarstvu in izpolnjenem božjem kraljestvu, ki bo smrt sleherne smrti. To pa nas, ki smo tega evharističnega preoblikovanja deležni, obvezuje, da dejavno sodelujemo pri Kristusovem odrešujočem poseganju v ta svet, pri osvobojevanju človeštva v tistih območjih, ki človeka v korenini zaslužujejo.

Evharistija je skrivnost Kristusovega vstalega Telesa, kar nujno podstavlja poseganje Svetega Duha v našo zgodovino, tistega Duha, ki je za graditev eshatološkega Kristusovega telesa nujno potreben.

Tudi teologija **službenega** (ministerialnega) **duhovništva** je navsezadnje čisto nerazumljiva brez teologije vstajenja, Kajti tistemu poslanstvu, ki ga je Duh poveličanega Kristusa zaupal apostolskemu kolegiju, gre za vzpostavljanje, zbiranje, oživljanje in pospeševanje rasti celotnega Kristusa do njegove polne starosti.

Martelet v vsem drugem delu svoje knjige skuša odstranjanati tiste težave glede pojmovanja sv. evharistije, ki izvirajo iz dualizma med telesom in dušo. Pokazati hoče, kako je to mogoče premagati: če priznamo telo ne kot predmet, marveč kot način navzočnosti osebe v svetu, in sicer dejavne navzočnosti. V tej perspektivi se evharistija pokaže kot zakrament nesmrtnosti, kakor so tako radi trdili cerkveni očetje. A je tudi »simbol« v smislu, ki je bil naveden, simbol vesoljstva, ki bo v celoti postalo »Kristusovo telo«. Najboljše intuicije T. de Chardina so v Marteletovi knjigi upoštewane. Nakazana je sinteza, ki je hkrati drzna in globoko **tradicionalna**, tista, ki jo danes zahteva rastoče število kristjanov.

V sedanjem življenju na ravni običajnega izkustva smrt obhaja zmago-slavje nad življenjem. »Kruh, ki nam daje življenje, ne preprečuje naše smrti; naši obedi nas ne oprostijo naših grobov« (str. 44). Evharistija pa nam hoče nuditi obed, ki nas za vedno iztrga smrti, čeprav je tudi evharistija sestavljena iz minljivih prvin. — Kar se je zdelo silna drznost in izzivanje v drugih dobah, se zdi, da pada plitvo v današnjo kulturo, ki se kot freudistična, marksistična ali strukturalistična čudovito naglo zna sprijazniti s smrtjo kot nujnim koncem sveta, obojenega na izgubo energije, na entropijo. Ob sprejemanju take miselnosti seveda evharistija ne more veljati za nič drugega kakor le za bratovsko razvedrilo med začasno še pri življenju ostajajočih svobod: resničen opij, res le omamljajoče praznovanje ob robu neizprosne brezna totalne smrti. Toda ali smo dolžni sprejeti to pot k popolni entropiji, ali nam eksaktna znanost res vsiljuje z absolutno obveznostjo pot, ki jo je Teilhard de Chardin odklanjal z vsemi svojimi močmi? Dualizem bi se tudi tukaj rad izvlekel na svoj način: da bi sprejemal ne neumrljivost duše, ne pa pravega vstajenja, ki prizadeva človeka tudi v njegovih telesnih dimenzijah, zato tudi v družbenih, občestvenih. Toda sprejemati to pot (ki je tudi Bultmannova, čeprav tega nekateri tudi katoliški eksegeti kar ne vidijo in se nekritično predajajo misli, ki jo O. Cullmann označuje kot doketizem in kot novodobno gnozo!) pomeni ne umeti človekovega odnosa do sveta — ne videti, da človek prav do svojega telesa presega vesoljstvo, kateremu s svojim telesom pripada. Toda katoliški nauk že od prvih časov govori o pravem vstajenju, našem velikem upanju.

Pravo pojmovanje telesa in Kristusovega vstajenja je odločilno za umevanje evharistije. »Obstoji bistveni odnos med evharistijo in vstajenjem. Če odstranimo le za trenutek misel na vstalega Kristusa — kaj potem sploh še ostane glede Gospodove večerje? ... Brez vstalega Gospoda samega je njegov obed nič. Vstali Gospod je pri tem obedu v resnici vse. Ne kakor da bi udeleženci ne bili važni, toda njihova vrednost tukaj prihaja od njega, ki jih vabi in sprejema. Evharistija je **Gospodova** miza in Gospodov obed. On sam je tisti, ki nas razsvetljuje s svojo besedo, nas uvaja v svoje vstajenje, nam priobčuje svojo navzočnost v Duhu in nas vključuje v svoje telo, ko nas napolnjuje s svojo ljubeznijo. Brez tega — kaj bi bilo obhajanje evharistije — tudi če podstavljamo, da bi obstajalo — drugega kakor proslavljanje božje odsotnosti, liturgija namišljenega daru, človeški obed brez božjega kraljestva in zraven otrpla srca razočarancev? Transsubstanciacijo naj razlagamo ne z atomi, temveč z vstalim Jezusom ... Nič ne bo moglo držati zunaj edinega utemeljitvenega dogodka, ki je Kristusovo vstajenje ... Med evharistijo in vstajenjem je popolna enota ... Evharistija vsa temelji na vstajenju« (129).

Pri obhajanju evharistije je »Cerkev pri svojem ženitovanjskem obedu, hranjena od svojega Ženina in usposobljena, da mu služi s takšno službo, kakršno zahteva njegova ‚odsotnost‘. Pričakujoč njegovega prihoda se bori zoper pozabo, ki bi pogoltnila njenega Gospoda, če bi ne bilo [s stvarnostjo napolnjenega] spomina, ki ga je on ustvaril. Vsakomur, ki jo zna razumeti, Cerkev govori: ‚Naznanjam v znamenjih novo identičnost človeka in sveta. Evangelij tukaj postane kruh, ki ga ljudje uživajo, kelih, ki ga pijejo. V simbolu sprejemam svet milosti, ki se bo končno prikazal v slavi. Kristus se mi daje v stvarih sveta, ki ga Kristus preobraža na neviden način, a z gotovostjo v svojem vstalem telesu. Sredi toka zgodovine že dosegam cilj, da bi bolje k njemu vodila ljudi. Nikakor se ne pohujšujem, ker je navzočnost dana še v znamenjih, marveč se radujem te navzočnosti, ki omogoča dolžnost upanja, in zbiram v ljubezni tiste, ki hočejo živeti v veri toliko časa, dokler traja celotno nastajanje [geneza] sveta in totalna Gospodova dovršitev. In to drži: svet ni le kraj, kjer ljudje tipajo v mesu; biti more kraj vsakdanjega Kristusovega približevanja v Duhu in torej kraj preobražanja, ki naj iz src kristjanov v vsej resničnosti preide v sam ta svet« (198).

Evharistija je po besedah E. Schillebeeckxa »zakramentalna paruzija«. Je **paruzija**, ker se tiče vstalega Kristusovega telesa, toda je **zakramentalna** paruzija, ker njeni učinki ostanejo uresničeni še v znamenju. Saj je sploh tako, da se na tem svetu, kjer naša človečnost še raste in se nadaljuje, Kristusova slava še ne more javljati drugače kakor po poti simbolov. Prvine stvarstva postanejo tukaj poroštvo in prvina nove zemlje in novih nebes. Tako vstali

Kristus, ne da bi ustavil zgodovino, predpodablja njen konec. Omogoča nam, da vnaprej slutimo radost tega konca, ki pravzaprav sploh ni konec, ampak dovršitev in polnost (196; prim. 128).

Gre za knjigo, katere vsebino bi nauk o sv. evharistiji in oznanjevanje o pomenu evharistije za Cerkev in za odrešenje sveta morala vse bolj upoštevati, kakor pa je to dejansko upoštevano. (Pomislimo, da celo okr. »Mysterium fidei« nič ne omenja Kristusovega vstajenja in povečičanja ko razlaga smisel Gospodove evharistične navzočnosti; je pač v teologiji in zato tudi v oznanjevanju ta vidik evharistije bil in je še premalo upoštevan, čeprav objektivno zasluži vsega poudarka.)

Anton Strle

A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, J. Gabalda et C<sup>ie</sup> Éditeurs, Paris 1972, 293 str.

Drugi vatikanski cerkveni zbor je naglasil, da mora vse cerkveno oznanilo in krščansko vero samo hraniti in voditi sv. pismo (BR 21). Proučevanje sv. pisma mora biti »duša svetega bogoslovja« (BR 24). To naročilo koncila sprejemajo in uresničujejo vse teološke fakultete, svetopisemski strokovnjaki pa se še z večjo zavzetostjo poglobljajo v božje razodetje. Med njimi je tudi A. Feuillet, profesor na Institut Catholique v Parizu. Priznani strokovnjak za eksegetska vprašanja in vprašanja biblične teologije je med drugim napisal že več del, ki odkrivajo duhovno bogastvo novozaveznih spisov sv. Janeza. Med njimi je na začetku navedeno delo, katerega vsebino si bomo поблиže ogledali.

Avtor govori o skrivnosti božje ljubezni v 4. evangeliju in v vseh treh Janezovih pismih. V predgovoru se skromno izrazi, da je njegovo delo le izhodišče za nadaljnje dolgotrajno raziskovanje Janezove teologije. Sam upa, da bo s svojim delom nadaljeval in tako poglobil spoznanje tega najbolj »božjega« avtorja v novi zavezi. Že v pričujočem delu prinaša veliko novosti in med drugim odkriva povezanost med Janezovimi spisi in sv. pismom stare zaveze.

Božja ljubezen spada k temeljnim temam novozavezne teologije. V posebni meri velja to za sv. Janeza, teologa in apostola božje ljubezni. Pri njem je posebno vidno, da je vse božje delovanje v prid človeku izraz božje ljubezni. Človeka hoče privedi do te stopnje, da bi bilo vse njegovo življenje eno samo veliko dejanje ljubezni. Janez se je bolj kakor drugi novozavezni pisatelji poglobil v skrivnost učlovečenja in v skrivnost občestva, ki vlada med Očetom in Sinom. Zato njegovi spisi prinašajo zelo pomembno obogatitev novozaveznega nauka o božji ljubezni. Janezov nauk o božji ljubezni ne spada le med najgloblje prispevke njegove teologije, ampak teologije sploh.

Avtor je s svojim delom odlično zavrnil očitke glede Janezovega pojmovanja božje ljubezni, ki jih najdemo pri nekaterih novejših protestantskih avtorjih; v neki milejši obliki npr. tudi pri E. Käsemannu (Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1967). Ti očitki so sledeči: Janez je na podlagi poganskega erosa, ki je v zvezi s sebičnostjo, poplitvil prvotno krščansko pojmovanje ljubezni, kakršnega najdemo pri sinoptikih in sv. Pavlu. Oče pri sv. Janezu ne ljubi Sina nesebično, ampak zato, ker je Sin v njem. Ljubezen med Očetom in Sinom, ki ni popolnoma nesebična, se odraža tudi v ljubezni učencev do Kristusa ter v ljubezni učencev med seboj. Ni univerzalna, saj je navezana le na ozek krog učencev, ostale ljudi pa izključuje. Za dokaz, da Janez ne misli na univerzalno ljubezen, tudi na ljubezen do sovražnikov, navajajo besede: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo da svoje življenje za **svoje prijatelje**« (Jan 15, 13). »Novo zapoved vam dam: Ljubite se **med seboj!**« (Jan 13, 34).

Pisatelj ugotavlja, da ravno nasprotovanje kakemu dejstvu pogostokrat spodbudi teologe h globljemu študiju. Tak študij je bil še posebej potreben, ker imenovani očitki zadevajo bistvo krščanstva. Božja ljubezen je namreč v središču krščanskega razodetja. Vsa krščanska dejstva so z njo več ali manj povezana. Janez ne samo, da ni poplitvil prvotnega krščanskega pojmovanja



o božji ljubezni, ampak ga je zelo poglobil. Feuillet je Janezovo pojmovanje božje ljubezni prikazal v 5 poglavjih, ki organsko rastejo in se stopnjujejo do zadnjega poglavja, ki razpravlja o najlepši definiciji Boga: Bog je ljubezen.

1. **Očetova pobuda** (15—38, 236—238). Pri sv. Janezu je posebno jasno, da je Bog tisti, ki nas ljubi prvi. Glede tega ima Janez nekoliko drugačno gledanje kakor sinoptiki. Jezus pri sinoptikih oznanja, da je Bog njegov oče (na absoluten način), a hkrati tudi oče ljudi. Pri Janezu Jezus pred vstajenjem ne govori o tem, da je Bog oče ljudi, ampak da je njegov oče. Vedno pravi »moj Oče«, nikoli »vaš Oče«. Po vstajenju pa je drugače: »Grem k svojemu Očetu in vašemu Očetu, k svojemu Bogu in vašemu Bogu« (Jan 20, 17). V svojem prvem pismu ima Janez lepe besede: »Poglejte, kakšno ljubezen nam je skazal Oče, da se imenujemo in smo božji otroci« (3, 1). Po Janezu je adoptivno božje sinovstvo, božje otroštvo, možno šele za izvršenim Kristusovim odrešilnim delom v njegovi velikonočni skrivnosti. Janez tu dopolnjuje sinoptike in nam pomaga, da jih beremo z novimi očmi. Oče je poslal svojega Sina na svet, da bi ljudi napravil za svoje otroke. Vse, kar je potrebno za odrešenje sveta, je Jezus prejel od Očeta: naročilo za izvršitev odrešenja, besede, ki naj jih oznanja, kelih, ki naj ga pije. Jezus je eno z Očetom, zato v njem srečujemo Očeta. Ko Jezus ljubi ljudi in daje zanje svoje življenje, po njem božja ljubezen dosega ljudi.

Oče daje ljudem dva temeljna darova: Sina in Svetega Duha. Avtor govori na tem mestu le o Sinu, o Svetem Duhu govori pozneje: »Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj varuje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jan 3, 16). Kakor sv. Pavel in sinoptiki tudi Janez pozna popolnoma nesebično in univerzalno božjo ljubezen, ki objema vse človeštvo, čeprav je uporno in Bogu sovražno. Kristus »je sprava za naše grehe; pa ne samo za naše, temveč tudi za ves svet« (1 Jan 2, 2).

2. **Odnosi med Očetom in Sinom ter odrešenje človeštva** (39—82, 238—241). Četrty evangelij večkrat govori o medsebojni ljubezni med Očetom in Sinom. Način, kako to ljubezen prikazuje, je specifično Janezov.

a) **Ljubezen Očeta do Sina.** V prvih 12 poglavjih, ki obravnavajo Jezusovo življenje pred zadnjo večerjo in pred trpljenjem, se Očetova ljubezen naravnost in izrečno obrača le na Jezusa: »Oče ljubi Sina in mu je vse dal v roko« (3, 35). »Oče namreč Sina ljubi in mu kaže vse, kar sam dela« (5, 20). »Zato me Oče ljubi, ker dam svoje življenje, da ga zopet prejmem« (10, 17). Od 13. poglavja naprej, ko je prišla njegova ura, hoče Jezus bogastvo, ki ga je prejel od svojega Očeta, v posebno obilni meri posredovati svojim učencem. **Ljubezen Jezusa do svojih** je le razširitev Očetove ljubezni do Jezusa: »Kakor je mene ljubil Oče, sem tudi jaz vas ljubil; ostanite v moji ljubezni« (15, 9). »Jaz sem jim dal slavo, ki si jo dal meni, da bodo eno, kakor sva midva eno: jaz v njih, ti v meni, da bodo popolnoma eno; da tako svet spozna, da si me ti poslal in da si jih ljubil, kakor si mene ljubil« (17, 22—23). »Oče, hočem, naj bodo tudi ti, katere si mi dal, z menoj tam, kjer sem jaz: da bodo gledali mojo slavo, ki si mi jo dal, ker si me ljubil pred začetkom sveta« (17, 24). »Razodel sem jim tvoje ime in jim ga bom še razodeval, da bo ljubezen, s katero si me ljubil, v njih in jaz v njih« (17, 26).

Da bi izrazil skrivnost božje ljubezni, uporablja Janez analogijo odnosa med človeškim očetom in sinom, ki se v popolnem medsebojnem zaupanju drug drugemu darujeta. Zato bi bilo popolnoma napačno, če bi s sholastičnimi pojmi in distinkcijami razlagali njegov evangelij. S tem bi božjo besedo samo popačili.

Namen svetopisemskih knjig ni v prvi vrsti razlaganje božjega bistva, Boga samega v sebi. Sv. pismo hoče predvsem pokazati božjo odrešitelsko dejavnost. Vendar nam prav s to dejavnostjo Bog pove tudi marsikaj o sebi. Sv. Janez ne govori le o odrešitelski božji dejavnosti, ampak tudi o skrivnosti troosebnega Boga. Je namreč ozka povezanost med odrešitelskim učlovečenjem božjega Sina in med tem, kar je Sin sam v sebi. Prav tako je tesna povezanost med posvečevanjem ljudi, ki ga vrši Sveti Duh, in med njegovim bistvom. Kristus pri sv. Janezu je božja **Modrost**. Novejši eksegeti vedno bolj naglašajo »modrostni« značaj Jezusove kristologije.



Janez zelo poudarja, da je Jezus **pravi človek**. To je vidno celo tam, kjer gre za trinitarične odnose med Očetom in Sinom. Kontekst je tudi v teh primerih povezan z učlovečenjem. Oče izročča vso oblast Sinu, mu daje vse, kar ima, mu pokaže vse, kar sam dela. To se dogaja zato, da bi Sin odrešil ljudi, svoje brate in sestre. Vse to hoče človeka pripraviti za vstop v območje trinitaričnih odnosov.

V 4. evangeliju, ki veliko govori o **Svetem Duhu**, prevladuje misel: V povezanosti z Očetom in v odvisnosti od njega daje Svetega Duha Kristus (Jan 4, 10, 14; 7, 38 sl.; 14, 26; 20, 22 sl.). Svetega Duha seveda pošiljata hkrati Oče in Sin. Njegova naloga je, da posreduje ljudem resnico, ki jo je prejel hkrati od Očeta in Sina (Jan 15, 26; 16, 14). Božja poslanja so odraz večnih božjih izhajanj. Iz poslanj sklepamo na izhajanja. Sveti Duh je vez občestva med Očetom in Sinom. On vodi tudi učence v povezanost z Očetom in Sinom. Ko jih povezuje z Jezusom, jih povezuje z Očetom in jih tako uvaja v notranjost božje ljubezni.

b) **Ljubezen Sina do Očeta**. Janez sicer izrečno samo dvakrat pravi, da Jezus ljubi Očeta (14, 31; 15, 10), a vključno je ta misel prisotna v vsem evangeliju. Jezusovo življenje je trajno izpolnjevanje Očetove volje (prim. 4, 34; 5, 30; 6, 38; 8, 29; 8, 42; 7, 18; 8, 50). Tu gre za mnogo več kakor za podreditev kakega, še tako svetega človeka Bogu. Zaradi skrivnosti učlovečenja gre tu za odvisnost v enakosti Očeta in Sina v sv. Trojici, ki je kakor prevedena v človeško obliko. Posledica učlovečenja je, da se je Kristus svobodno v popolni ponižnosti in celovitosti podredil Očetu. Govoriti bi mogli o neki vrsti sinovske sužnosti. V nekem smislu bi mogli reči, da ima Jezus razum in voljo zato, da ju izročča Očetu. V Jezusu se na človeški način pokaže trinitarična relacija odvisnosti v enakosti Sina z Očetom. Cilj Kristusove podreditve Očetu je naša podreditev Očetu, da bi po njegovem zgledu in v njegovi moči tudi mi vedno iskali le božjo voljo.

3. **Medsebojnost zaveze ali dialog božje ljubezni** (83—132, 241—250). V tem poglavju prinaša avtor največ novosti in temeljito odgovori na vprašanje, kako uskladiti tekste, ki govorijo o univerzalni ljubezni, s teksti, ki omejujejo to ljubezen na »svoje«, na »prijatelje«. Janez je ohranil tradicionalni nauk, po katerem je izhodišče celotne odrešenjske zgodovine božja ljubezen. Njegova izvirnost pa je v tem, da se je mnogo bolj zanimal za končno uresničenje božjega načrta, za občestveno povezanost ljudi s troedinim Bogom, kakor pa za izhodišče odrešenjske zgodovine.

Glede Janezovega pojmovanja božje ljubezni avtor dobesedno pravi: »Čudovitost božje ljubezni, kakor jo opisuje sv. Janez, je v tem, da iz grešnih in nevrednih ljudi, na katere se v začetku obrača, hoče napraviti bitja, ki bi bila vredna ljubezni, božje prijateljke, ki bi bili sposobni vračati Bogu ljubezen za ljubezen. Bog sam ima ta človeški odgovor za zelo pomemben. Med Bogom in človekom je neizmerna razdalja. Bog bi se mogel zadovoljiti, da bi ljudi obdaroval zviška, ne da bi stopil v resnično zvezo z njimi. Čisto nekaj drugega je njegovo delovanje v naš blagor, pri čemer nas ima za resnične partnerje, s katerimi resno računa« (242). Božja ljubezen pri Janezu torej ni sebična, ampak se pokaže še v mnogo lepši luči, kakor jo odkrivamo v drugih svetopisemskih knjigah. V tem smislu globlje doumemo besede pri sv. Janezu: »Kdor mene ljubi, ga bo ljubil moj Oče in jaz ga bom ljubil in se mu razodel... Ako me kdo ljubi, bo mojo besedo spolnjeval; in moj Oče ga bo ljubil in bova k njemu prišla in pri njem prebivala« (14, 21, 23). »Ostanite v meni kakor jaz v vas« (15, 4). »Če ostane v vas, kar ste v začetku slišali, boste ostali tudi vi v Sinu in v Očetu« (1 Jan 2, 24). Te besede kažejo, do kod gre **prijateljstvo** med Bogom in človekom.

Prijateljstvo je bistveno povezano z **dialogom**, kajti za prijateljstvo je nujno potrebno medsebojno spoznavanje, ki ga dosegamo v dialogu. Tak dialog je bil po zadnji večerji: »Ne imenujem vas več služabnike, zakaj služabnik ne ve, kaj dela njegov gospod. Vas pa sem imenoval prijatelje, ker sem vam razodel vse, kar sem slišal od svojega Očeta« (15, 15). V tem smislu moramo razumeti tudi stavek: »Nihče nima večje ljubezni, kakor je ta, da kdo da svoje življenje za svoje prijatelje« (15, 13). Kdor bi stavek iztrgal iz konteksta, bi ga res razumel v smislu: Ljubezen do prijateljev je višja, kakor ljubezen do sovraž-

nikov. A moramo vedeti, da je bil Jezus po zadnji večerji obdan od samih prijateljev. Samo nanje je mislil. Oni so vanj verovali in bili z njim prijateljsko povezani. Sicer je pa tudi Janezov Kristus naslednji dan dal svoje življenje za vse ljudi, za svoje sovražnike in prijatelje. Največji dokaz posebne oblike ljubezni, namreč prijateljstva, je vsekakor darovanje svojega življenja za prijatelje. V nekem pogledu je ljubezen do prijateljev višja od ljubezni do sovražnikov, ker je obojestranska ter je odraz obojestranske ljubezni med Očetom in Sinom.

**Zaveza** med Bogom in izvoljenim ljudstvom v stari zavezi ter zaveza med Bogom in vsem človeštvom v novi zavezi, je posebna oblika prijateljstva (Prijateljstvo se v sv. pismu imenuje zaveza; prim. 1 Sam 18, 3.) Prav zato zahteva vzajemnost, obojestranskost. Bog ljubi prvi, pričakuje pa, da človek na njegovo ljubezen odgovarja z ljubeznijo. Kristus se na veliki četrtek vnaprej daruje in predvsem v evharistiji daje samega sebe učencem. Evharistija je v odličnem pomenu zakrament zaveze. Kristus je tako pričel dialog v ljubezni in pričakuje odgovor: »Ljubite se med seboj, kakor sem jaz vas ljubil... Ostani v meni, kakor sem jaz v vas.«

Obojestranskost prijateljstva in zaveze se kaže v izrazih »**biti v**«, »**ostati v**«. Izraz »ostati v« je v 4. evangeliju ozko povezan z evharistijo. Imamo ga pri Jezusovem evharističnem govoru (6, 56) in v alegoriji o vinski trti in mladikah, ki ima evharistični značaj (15, 4. 5. 7. 9. 10).

Odnos med zavezo in skrivnostjo sv. Trojice je posebno viden v priliki o dobrem pastirju: »Jaz sem dobri pastir in poznam svoje in moje poznajo mene, kakor mene pozna Oče in jaz poznam Očeta« (10, 14 sl.). Medsebojna ljubezen med Očetom in Sinom se po nauku 4. evangelija vidno odraža in podaljšuje v božji ljubezni do ljudi, ki je dosegla svoj vrh na križu. Jezus hkrati ljubi Očeta in ljudi. Trinitarična ljubezen med Očetom in Sinom se je torej najbolj vidno razodela v Jezusovem trpljenju. Postala je vir in vzor ljubezni, s katero naj ljudje odgovorijo božji ljubezni in s katero naj se ljubijo med seboj. Bratska občestvenost kristjanov med seboj ima zato svoj vir v deležnosti pri zvezi med Očetom in Sinom. Hkrati je znamenje pristne deležnosti ljudi pri božjem življenju. Globok dialog ljudi med seboj je možen le po dialogu ljudi z Bogom. V dialogu ljudi z Bogom se začena dialog z ljudmi. To lepo izraža beseda »**brat**«, ki jo pogosto uporablja 1 Jan. Kristjani niso v sorodu le s Kristusom in Bogom, ampak tudi med seboj; so torej bratje med seboj.

Čeprav bratska ljubezen velja za člane krščanske skupnosti, ne izključuje drugih ljudi. Kristjani, ki so povezani s Kristusom in med seboj, so znamenje zveličanja za ves svet. Po bratski ljubezni, ki povezuje člane med seboj, postaja Cerkev ogledalo Sina, kakor je Sin ogledalo Očeta. Cerkev kaže tistim, ki jo opazujejo, ljubezen Očeta in Sina in jih vodi do vere v Kristusa.

V Janezovih spisih so ljudje poklicani k bivanju v Kristusu in po njem v Očetu; obenem pa so poklicani, da v Cerkvi ustanove skupino bratov in sester, ki bodo povezani v medsebojni ljubezni. Ta ljubezen ima svoj vir v Bogu in v Kristusovi ljubezni na križu.

Da bi mogli biti v Kristusu, v njem ostati, ga je treba najprej **najti**. Zato ga je treba še prej **iskati**. Za Janeza biti kristjan ne pomeni okleniti se abstraktnih resnic niti izvrševati razne kreposti. Kristjan je v prvi vrsti tisti, ki je našel in se srečal z osebo Jezusa Kristusa. Vsi ljudje dobre volje Jezusa iščejo (prim. Jan 12, 20 sl.; 6, 24). Obratno je tudi Jezus sam iskalec ljudi, kar priča npr. prizor s Samarijanko.

Da bi ljudje Jezusa iskali in našli, je delal **čudeže**, znamenja. Pri svojem oznanjevanju je izhajal iz vsakdanjega, ljudem poznanega življenja. Zato so ga ljudje laže iskali in našli. Napačno iskanje je usmerjal na pravilno, duhovno pot: »Ne iščete me zato, ker ste videli čudeže, ampak ker ste jedli od hlebov in se nasitili. Ne delajte za jed, ki mine, temveč za jed, ki ostane za večno življenje« (6, 26 sl.).

Velika tema: iskati — najti ima svoj prvi vir v preroških spisih stare zaveze. Za preroke je vprašanje življenja in smrti, najti ali ne najti Boga. Prav tako je za Janeza vprašanje življenja in smrti najti ali ne najti Jezusa. V temi: iskati — najti je Janez zelo soroden s Knjigo modrosti.

4. **Primerjava s sinoptiki. Himna radosti** (133—177, 250—253). Avtor v tem poglavju primerja 4. evangelij s sinoptiki. Sinoptiki na več mestih kažejo podobno transcendentno kristologijo kakor 4. evangelij. Že sinoptiki tu in tam vključno enačijo Kristusa z božjo Modrostjo, kar je anticipiranje Janezove kristologije. Najbolj sorodna z Janezovim evangelijem je **himna radosti** (Mt 11, 25—30; Lk 10, 21 sl.). Naj navedem Matejevo besedilo: »Slavim te, Oče, Gospod nebes in zemlje, da si prikriš to modrim in razumnim in razodel malim. Da, Oče; zakaj tako ti je bilo všeč. Vse mi je izročil moj Oče, in nihče ne pozna Sina kakor le Oče, in nihče ne pozna Očeta kakor le Sin in komur hoče Sin razodeti. Pridite k meni vsi, kateri se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil. Vzemite moj jarem nase in učite se od mene, ker sem krotak in iz srca ponižen, in našli boste mir svojim dušam. Zakaj moj jarem je prijeten in moje breme je lahko.«

Mnoga znamenja kažejo, da gre za »ipsissima verba Jesu«. Besedilo je zelo sorodno s starozaveznim učenjem o božji Modrosti. Himna radosti ni vnešena v sinoptike iz Janezovega evangelija, ali od kod drugod, kakor večkrat trdijo, ampak spada k sinoptikom. Za to govori več podobnosti himne z nekaterimi mesti pri sinoptikih (Jezusov odgovor Petru pri Cezareji Filipovi, blagri).

Ko avtor A. Feuillet utemelji, da himna radosti spada k sinoptikom, razloži njeno sorodnost z Janezovim evangelijem. Pri Janezu in pri himni radosti ima razodetje Jezusove transcendentne veličine odrešenjski pomen. V obeh primerih je v ozadju razodevajoča božja ljubezen do ljudi. V obeh primerih gre za razodetje božjega načrta z ljudmi. Jezus Kristus nam pomaga, da spoznamo samega sebe in veličino svojega nadnaravnega poklica. Sorodnost himne radosti z Janezom kažejo še sledeča dejstva: enaka uporaba besede »Oče«, Sin se stavlja v isto vrsto z Očetom, medsebojnost odnosov med Očetom in Sinom, enačenje Jezusa z božjo Modrostjo, način govorjenja, ki kaže hkrati Jezusovo ponižnost in vzvišenost itd. Četrti evangelij tako osvetljuje himno radosti in jo pomaga prav razumeti.

5. **»Bog je ljubezen«** (179—233, 253—254). Avtor govori o izviru in pomenu Janezove definicije Boga (1 Jan 4, 8). V stari zavezi sta na to opredelbo pripravljala prerok Ozej in Visoka pesem, v novi zavezi pa med drugim Pavlova pisma. Svoje je prispevalo tudi krščansko izkustvo. Ne gre za neko filozofsko definicijo, ki bi mogla izraziti skrivnost Boga. Formulo je treba dopolniti z dvema drugima: »Bog je duh« (4, 24) in »Bog je luč« (1 Jan 1, 5). Stavek »Bog je ljubezen« nima samo funkcionalnega pomena, ne izraža le odrešenjsko božjo dejavnost, ampak govori tudi o božjem bistvu. Vendar ne govori o Bogu kot o nekem abstraktnem počelu, kakor to dela filozofija. V ospredju je božja dejavnost. Ko Bog ustvarja, ustvarja po ljubezni; ko vlada svet, ga vlada v ljubezni.

Anton Nadrah

H. Greeven, J. Ratzinger, R. Schnackenburg, H.-D. Wendland, **Theologie der Ehe**, hrsg. von G. Krems und R. Mumm, Pustet und Vandenhoeck-Ruprecht, Regensburg—Göttingen 1972<sup>2</sup>, 207 str.

Glavna vsebina knjige so štiri predavanja o zakonu, ki so jih imeli štirje priznani strokovnjaki, dva katoličana in dva evangeličana, »Ekumenski delovni skupini evangeličanskih in katoliških teologov«. Evangeličanski avtor profesor Heinrich Greeven predava na univerzi Bochum; njegov sobrat po veri profesor Heinz-Dietrich Wendland predava na univerzi v Münstru. Katoliški profesor Joseph Ratzinger poučuje na regensburški univerzi; katoliški bibličist profesor Rudolf Schackenburg pa na univerzi v Würzburgu. »Ekumenska delovna skupina evangeličanskih in katoliških teologov« se že od leta 1946 redno zbira na zaprta zborovanja in pretresa teološka vprašanja, ki zadevajo obe Cerkvi. Zaprto delovanje skupini omogoča večje medsebojno zaupanje in poglobljenost, zlasti pa odkrito razpravljanje tudi o vprašanjih, glede katerih se obe verski skupnosti razhajata. Delovna skupina je veliko pripomogla, da je pri obeh skupnostih pravo ekumensko vzdušje, ki je nujno potrebno za uspešno eku-



mensko delo. Ekumenska skupina teologov je razpravljala o zakonu na 29. zborniku marca 1968 v Heilsbronnu pri Ansbachu na Bavarskem. Takrat so zaradi važnosti obravnavanih vprašanj sklenili, da bodo predavanja izdali v posebni knjigi, ki je izšla naslednjega leta. Leta 1972 je izšla že druga izdaja. Uvod v knjigo sta napisala kardinal Lorenz Jaeger in evangeličanski škof Wilhelm Stählin. Za predavanji je poročilo o razgovoru, nato sledi seznam katoliških (16, med njimi kardinal Jaeger, škof H. Volk, K. Rahner in M. Schmaus) in evangeličanskih (18, med njimi škof Stählin) sodelavcev delovne skupine. Na koncu je med drugim tudi obred katoliške in evangeličanske sklenitve zakonske zveze.

Prva dva predavatelja (Schnackenburg in Greeven) obravnavata eksegetska vprašanja o zakonu, druga dva pa razpravljata o zakonu sistematično, in sicer z dogmatično cerkvenega, sociološkega in socialno etičnega gledišča.

**Schnackenburg** (9—36) naglašja, da nastajajo razlike med posameznimi cerkvenimi skupnostmi že pri sami eksegezi novozaveznih tekstov. Težave se pojavljajo tudi zaradi tega, ker sv. pismo marsikaterega danes perečega problema sploh ni poznalo in ga zato ni moglo reševati. Nato obravnava avtor štiri vprašanja, ki so se mu zdela pomembna za ekumenski razgovor: 1. Jezusov nauk o neločljivosti zakona v zvezi s prvotno božjo voljo; 2. Pavlovo vrednotenje zakona in njegovo pojmovanje o možu in ženi v zakonu; 3. Vprašanje o zakramentalnem značaju zakona; 4. Vprašanje mešanega zakona v luči nove zaveze.

**Greeven** (37—79) najprej ugotavlja, da nova zaveza nikjer ne govori sistematično o zakonu, a kljub temu daje oporo za sistematično obravnavanje vprašanj o zakonu. Marsikaterega vprašanja nova zaveza ne obravnava. Ko avtor govori o Jezusovi neporočenosti, pravi, da to dejstvo ni zbuvalo začudenja in nasprotovanja, čeprav je veljalo pravilo, da mora vsak Jud stopiti v zakon. Jezusu so očitali drugačne »prekrške«, npr. da skrni soboto, da se ne posti, ne izpolnjuje obrednih predpisov o umivanju. Avtor obravnava tudi Jezusovo stališče do ločitve zakona. Pri tem pride do nekoliko drugačnih sklepov kakor katoliški eksegeti, v marsičem pa se z njimi sklada.

**Ratzinger** (81—115) poudarja, da je zakon po katoliški dogmatiki zakrament. Krščanski zakonski etos je treba razvijati iz zakramentalnosti zakona, ob upoštevanju stvarjenja in zaveze. Zakon je hkrati osebna, družbena in verska resničnost. Na novo je treba razmisliti nauk o namenih zakona, o njegovih dobrinah in lastnostih. To so njegove štiri teze, ki jih v svojem predavanju razlaga in utemeljuje.

**Wendland** (117—142) je razvil svoje predavanje v 13 tezah, ki jih bom po glavni vsebini naštel. Zakon mora imeti trinitarično podlago: izvira od Stvarnika, treba je upoštevati Kristusovo odrešenje, končno Svetega Duha in posvečevanje zakoncev. Na zakon naj bi gledali v eshatološki luči. Če tega ne upoštevamo, bomo zapadli v meščansko-krščansko moraliziranje. Na zakon je treba gledati pozitivno in ga ne podcenjevati. Ljubezen mora biti celostna, osebna, telesno-duhovna hkrati. Zakon ni le osebna ljubezenska skupnost, ampak tudi družbena ustanova. Na »seksualno revolucijo« ne smemo gledati preveč negativno. Krivdo za nestabilnost današnjih zakonov je treba iskati tudi zunaj zakonov v objektivnih razmerah sedanjega časa. Potreba posameznikov po trajnosti in zavarovanosti narekuje trdnejše zakonske zveze. Cerkev mora z razumevanjem pristopiti k modernemu človeku. Krščanski zakon ima posebno vlogo v Kristusovem skrivnostnem telesu. Erosa in seksusa ne smemo niti podcenjevati niti precejševati.

**Poročilo o razgovoru** (143—154). Evangeličanski in katoliški zapisnikar poročata o razgovoru. Ker nam ta razgovor pojasnjuje stališče evangeličanskih in katoliških teologov ter zlasti kaže, v katerih točkah so glede zakona enaka stališča, se je vredno pri tem poročilu nekoliko ustaviti.

Prvi dan so udeleženci poslušali in se razgovarjali o obeh svetopisemskih predavanjih. V debati so se najprej zadržali ob Matejevi klavzuli »razen če se zaradi nečistovanja« (Mt 19, 9) ter razglabljali o pomenu grške besede »porneia«, ki eksegetom že dolgo časa povzroča preglavice. Položaj žene je bil pri Judih



drugačen kakor pri Grkih. Judovska žena ni mogla živeti sama zase, grška pa lahko. To je treba upoštevati pri razlaganju 1 Kor 7, ki govori o zakonu. Jezusova volja je, da je zakon neločljiv. Neporočenost je v novi zavezi močno naglašena zaradi misijonarskih razlogov in zaradi pričakovanja bližnjega konca sveta. Prvi kristjani so kljub temu večinoma živeli v zakonu. Zakon in celibat sta dve od Boga dani možnosti. V obeh primerih je odločilno, kakršen je človekov odnos do Gospoda.

Glede zakonov kristjanov z nekrstjani naroča Pavel, da je treba v takem zakonu vztrajati kakor v zakonu med dvema kristjanoma. Kristjan naj bi odrešenjsko vplival na nekrstjana. Kristus je po veri in krstu navzoč v zakonu, čeprav sozakovec ostane nekrstjan. Tako imenovani »pavlinski privilegij« je res le privilegij, izjema. Sv. Pavel ga verjetno ni tako pojmoval kakor pozneje katoliška Cerkev. Šlo je za »ločitev od mize in postelje«, brez možnosti nove sklenitve zakona.

Analogija Kristus — Cerkev in mož — žena zadeva dvojico v zakonu, a prvenstveno se nanaša na cerkveno občino. Odprto je ostalo vprašanje, koliko more biti in ali sploh more biti novozavezni nauk osnova za zakramentalnost zakona. Evangeličani ne priznavajo zakonu zakramentalnega značaja v našem katoliškem pomenu besede (eden od sedmerih zakramentov).

Drugi dan sta bili na vrsti obe sistematični predavanji. Ratzinger je zakon obravnaval v prvi vrsti s cerkveno dogmatičnega stališča, Wendland pa predvsem pod sociološkim in socialno etičnim vidikom. Obe predavanji sta se dopolnjevali. Udeleženci so prišli do spoznanja, da je na zakon treba gledati celostno, pod vsemi vidiki. Potrebna je teološka osvetlitev, a sama ne zadostuje; na pomoč je treba poklicati različne druge discipline, ki obravnavajo sodobna vprašanja v zvezi z zakonom in družino. Razpravljali so o tem, kakšna je razlika med zakonom, ki je sklenjen v veri v Kristusa, in zakonom med dvema nekrstjanoma, ki je utemeljen v stvarjenju.

Ponovno so se lotili teme o zakramentalnosti zakona. Zakrament je povezan z vero. Zato je mogoče imenovati zakrament le v veri sklenjeni zakon. Vendar je treba priznati tudi nezakramentalnemu zakonu (med nekrstjani), da je resničen zakon, saj je deležen skrivnosti stvarjenja. Zakramentalen v strogem pomenu besede je po katoliškem gledanju le zakon, ki je sklenjen v Kristusu. Evangeličanska teologija ne soglašala s katoliškim pojmovanjem zakramentov. Pravi, da se je treba varovati shematičnega pojmovanja zakramentov. Tudi katoliški teologi poudarjajo, da ne smemo na vse zakramente gledati na enak način in da bo treba vprašanje o posameznih zakramentih ponovno temeljito preučiti.

Zgodovinske in sociološke raziskave kažejo, da je glede zakona še veliko nerešenih vprašanj. Sodobno življenje prinaša nova vprašanja, npr. zakon le za nekaj časa. Tudi luteranska cerkvena skupnost takega zakona ne prizna.

Vprašanje je, koliko so novozavezna besedila o zakonu za današnji čas obvezna. Treba bi bilo izločiti tisto, kar je veljalo le za čas, v katerem je nastalo sv. pismo. Jezus radikalno zahteva neločljivost zakona. Vendar so bili v zgodovini Cerkve nekateri odkloni od tega. Stara zaveza (Oz, Jer) nam kaže, da zakon ni nekaj statičnega, ampak nekaj dinamičnega, zgodovinskega. V tej zgodovini je tudi mnogo zgubljenega, grešnega. Neločljivo zvest je Bog, človek pa je nagnjen k nezvestobi. Vsekakor je treba naglašati, da je zakon neločljiv.

Tretji dan je bil posvečen le diskusiji. Največ so obravnavali liturgična in pravna vprašanja. Luteranska poročna liturgija (božja beseda in poročni blagoslov) kaže, da je zakon neločljiv. Popoldne so govorili o osebnem in socialnem vidiku v zakonu. Zakon bo zašel v perversnost, če se bo enostransko naglašala le spolnost; prav tako ne bi bilo prav, če bi jo podcenjevali. Ponovno so v debati naglašali, da je na zakon treba gledati celostno. Odnosi med zakoncema imajo lastni pomen in lastno vrednost. Ne smemo pa zato ločiti zakona od družine. Zakon brez otrok je seveda popoln zakon, a je izjema. Mož in žena v zakonu težita za tem, da postaneta oče in mati.

Zakon ima značaj odprtosti. Zgolj osebni odnos moža in žene v zasebnem področju še ni zakon.

To poročilo, ki je ostalo le poročilo dveh zapisnikarjev, bi imelo večjo veljavo, če bi ga celotna delovna skupina potrdila, ali pa bi sestavila krajšo

skupno izjavo. Sicer pa tudi v sedanji obliki pomeni korak naprej v ekumenskih prizadevanjih.

Na koncu si lahko zastavimo vprašanje, ali ne bi kazalo tudi pri nas v Jugoslaviji začeti s podobnim ekumenskim delom, kakor ga že več kot 25 let vršijo v Nemčiji.

Anton Nadrah

Albert Descamps idr., **Priester — Beruf im Widerstreit?** Prevod iz francoščine (»Le prêtre: foi et contestation«), Innsbruck, Wien, München (Tyrolia Verlag) 1971, 189 str.

Posebna komisija okrog deset teologov pri belgijski škofovski konferenci je pod vodstvom Alberta Descampsa, rektorja univerze v Louvainu, že od leta 1968 proučevala sodobna vprašanja v zvezi s službenim duhovništvom. Na ta način je nastalo več sestavkov, ki so bili najprej namenjeni škofovski konferenci, pozneje pa so bili natisnjeni v posebni knjigi (poleg predgovora osem razprav različnih avtorjev), v katero so privzeli še nekaj drugih prispevkov, da je tako nastala skladna celota.

Prvi sestavek (11—33) analizira duhovniško problematiko, s katero se srečujejo zlasti mlajši duhovniki. Avtor Godfried Daneels nekoliko nakaže tudi rešitve, ki jih globlje utemeljijo šele naslednje, po zgodovinskem redu razvrščene razprave, od sv. pisma do 2. vatikanskega koncila in novega avtoritativnega diakonskega, mašniškega in škofovskega posvečenja (34—173). Na koncu (174—189) je sinteza najvažnejših misli, ki posamezne razprave poveže v skladno celoto. Koristno bo, da se ustavimo predvsem pri tem zadnjem, Descampsovem sestavku, ki more dati marsikatero pobudo za naše duhovnike.

Descamps obravnava tri vprašanja: Kakšno je poslanstvo Cerkev v današnjem svetu? V čem je smisel službenega duhovništva? Ali gre za začasno ali za trajno duhovniško službo?

**1. Današnje poslanstvo Cerkev.** O tem je treba biti najprej na jasnem, sicer ne moremo govoriti o smislu službenega duhovništva v sedanjem svetu. Cerkev je vedno učila, da je Kristus odrešenjsko delo v svetu zaupal le njej. Danes nasprotno mnogi pričakujejo odrešenja od skupnega prizadevanja vseh ljudi dobre volje. Zato se jim zdi, da so glede odrešenjske moči izginile razlike ne samo med posameznimi verstvi, ampak celo med verstvi in humanizmom. Ali ni poslanstvo Cerkev zato enako poslanstvu humanizma: graditev boljšega, bolj človeškega sveta?

Odgovor na to, kakšno je današnje poslanstvo Cerkev, moramo v prvi vrsti iskati v sv. pismu in v Cerkvi sami. Evangelij je v primeri z nazori humanizma nekaj transcendentnega in paradoksalnega. Glede Cerkev pa je treba reči: Res je današnja družba zelo pluralistična, toda zaradi tega teologija ne sme pozabiti na edinost, ki mora vladati v Cerkvi. O tem, katere so posebne naloge Cerkev po nauku nove zaveze, govori Paul van den Berghe (34—44). Vse svetopisemske knjige kažejo Cerkev kot skupnost verujočih s posebno »strukturo« in natančno določenim ciljem: oznanjati ljudem blagovest in jih vključevati v to skupnost, v kateri se bodo posvečevali in tako postali deležni njenih dobrin.

Piet F. Franssen pri obravnavanju nauka tridentinskega koncila o duhovništvu (101—37) pravi, da so protestanti obtožili rimsko cerkev, da je popačila evangelij, si prilastila Kristusovo mesto v Cerkvi in šla skozi zgodovino kot zgolj človeška oblast. Koncil je hotel zavarovati pravi nauk proti tem očitkom, zato ni mogel dati celotnega odgovora na vprašanje, kakšno poslanstvo ima Cerkev. To je storil 2. vatikanski cerkveni zbor, o katerem govorita Philippe Delhaye in Claude Troisfontaines (138—173). Po nauku koncila je Cerkev tudi v službi današnjemu svetu (prim. zlasti CS). Seveda se pri tem ne sme odpovedati prvenstveni nalogi, ki je oznanjevanje Kristusove blagovesti in prinašanje nadnaravnega odrešenja. Poleg te naloge naj v svet prinaša ljubezen in pravičnost, po čemer hrepene vsi ljudje dobre volje; skratka, naj skrbi za počlovečenje sveta. Prav danes je nastopil čas, da se Cerkev bolj odpre svetu in s tem nadomesti, kar je bilo v preteklosti zamujeno. Pomaga naj pri graditvi

bolj človeškega sveta. V zvezi s to nalogo je tudi naloga današnjega duhovnika drugačna od naloge v prejšnjih časih.

**2. Smisel službenega duhovništva danes.** Čeprav ima Cerkev posebno, nadomestljivo poslanstvo, iz tega še ne sledi, da mora imeti tudi posebno strukturo s službenimi duhovniki. Možno bi bilo, da bi vsi člani na enak način skrbeli za poslanstvo Cerkve. Čemu službeni duhovniki in kakšne naloge imajo v Cerkvi? Po čem se službeno duhovništvo razlikuje od skupnega? Zakaj naj bi imela škof in duhovnik večjo avtoriteto od laika? Nekateri se sprašujejo, v čem se delovanje duhovnika razlikuje od delovanja laika. Ali ne bi mogel laik prav tako uspešno oznanjati kakor duhovnik? Ali ne bi mogel tudi voditi in zedinjevati cerkvenega občestva? Nekateri grede tako daleč, da celo glede predsedovanja pri obhajanju evharistične skrivnosti ne delajo izjem. Ali še moremo govoriti o razliki med skupnim in službenim duhovništvom? Posamezniki grede še dalje in pravijo, da ima vsaka dobra človekova dejavnost duhovniški značaj. V tem pogledu ne bi bilo več razlike med skupnim duhovništvom in nekrstjani. (Naj pripomnim, da je takšno sklepanje nekoliko preneglo.) Duhovniki in laiki ne bi bili po takšnem naziranju nič drugega kakor »socialni pomočniki«, graditelji bolj človeškega sveta.

Odgovor na vse to daje J. Gible, ki govori o duhovniški službi apostolov (45—76) in P. Grelot, ki govori o poklicanosti službenega duhovnika za službo božjemu ljudstvu (77—100), deloma pa tudi drugi avtorji. Jezus je klical ljudi k hoji za seboj. Tu je začetek Cerkve z neko zunanjo »strukturo«. Posebno poslanstvo imajo okrog Jezusa apostoli. Apostol je tisti, ki je zapustil vse zato, da bi šel za Jezusom. Nadalje je ribič ljudi in se razlikuje od vseh tistih, ki so ostali v svoji družini in pri svojem poklicu. Nova zaveza nam govori o nastajanju novih cerkvenih služb. Čeprav je marsikaj nejasnega glede teh služb, vendar drži, da so bili nosilci cerkvenih služb v pomoč apostolom ter so prevzeli njihovo mesto v Cerkvi.

Že imenovani P. Fransen pravi glede tridentinskega koncila, da je v zvezi z duhovništvom opredelil dve važni verski resnici, namreč da je duhovništvo nove zaveze bistveno povezano z evharistijo in da je sv. red zakrament. Ti dve resnici utemeljujeta in opisujeta službeno duhovništvo. Če bi se službeno duhovništvo ne razlikovalo od skupnega, bi bilo nerazumljivo, čemu naj bo poleg krsta in birme še poseben zakrament sv. reda. S povezovanjem duhovništva z evharistijo koncil sicer ni povedal vsega o duhovništvu, a je vsekakor povedal zelo važno dejstvo. Tridentinska podoba duhovnika je predvsem obredna, a takšna je zato, ker so protestanti ravno to plat zanikali, ter so naglašali le oznanjevanje evangelija.

Ker drugi vatikanski cerkveni zbor ni bil usmerjen proti zmotam, je podal bolj celostno podobo službenega duhovništva in ga primerjal s skupnim duhovništvom vseh vernikov. Ko govori o posebnih nalogah duhovnikov, nadomesti prejšnjo delitev na posvečevalno in jurisdikcijsko oblast s tremi službami: oznanjevalno, posvečevalno in vodstveno. Posebej je naglašena oznanjevalna služba. Posvečevalna služba je prav tako kakor po nauku tridentinskega koncila tudi po nauku drugega vatikanskega koncila usmerjena na evharistijo.

Morda bi pričakovali, da bo koncil govoril o dveh posebnih nalogah duhovnikov, kakor ima tudi Cerkev dve nalogi: oznanjevanje in posredovanje odrešenja, graditev sveta. Vendar so za graditev sveta prvenstveno poklicani laiki. Duhovnikovo poslanstvo je predvsem v službi evangelija in odrešenja. More pa seveda tudi duhovnik posredno ali neposredno sodelovati pri počlovečenju sveta. (Tu bi bilo treba bolj naglasiti, da je služba evangeliju tudi služba svetu.)

Novi obrednik za posvečenje diakonov, mašnikov in škofov, o katerem govori Albert Houssiau (155—173), zelo izrazito kaže zakramentalni značaj vseh treh stopenj sv. reda. Poudarjena je povezanost diakonov in prezbiterijev s škofom in seveda povezanost vseh treh stopenj s Kristusom.

**3. Ali gre začasno ali za trajno duhovniško službo?** Danes pravijo nekateri, da je govorjenje tridentinskega koncila o neizbrisnem znamenju, pečatu, ki ga vtisne sveti red, le podoba. Torej ne gre za neko bitno spremembo pri prejemniku sv. reda. Nikakor ni nujno, da bi bil nekdo duhovnik za vse živ-



ljenje. Ali ni prometejsko, se sprašujejo drugi, če se človek v enem trenutku odloči za vso prihodnost svojega življenja?

O neizbrisnem znamenju ne govori le tridentinski koncil, ampak je to nauk Cerkev tudi danes (C 21, 2; D 2, 3). Cerkev torej ne odobrava mnenja, da kristjan sprejme duhovniško službo le za določen čas, potem pa se zopet povrne v laiški stan. Vsekakor bi bilo treba nauk o neizbrisnem znamenju poglobiti in drugače izraziti, ne s podobo »pečata«, kakor so večkrat govorili teologi in tudi Cerkev sama. Duhovništvo naj bi pojmovali bolj dinamično, ne le statično, kakor je bilo v navadi v srednjem veku. Ne gre le za ontološko stvarnost, ampak tudi za stvarnost, ki se izraža v duhovnikovem delovanju. Avtor Descamps dalje pravi, da bi ne bilo nujno v nasprotju z verskim naukom, če bi uvajali duhovnike le za določen čas (iz osebnih ali dušnopastirskih razlogov), a si od tega dejstva ne obeta boljšega razumevanja globljega smisla duhovništva (188). Za poglobljeno, manj »predmetno« pojmovanje neizbrisnega znamenja daje le nekaj migljajev: božja zvestoba zahteva človekovo zvestobo; dokončna odločitev za trajno duhovništvo pomeni za človeka samega veliko obogatitev; kdor se že od začetka odpove različnim možnostim, je njegova odločitev za kako zamisel mnogo krepkejša in bolj nesebična; nestabilnost na področju duhovništva bi vplivala tudi na nestabilnost na drugih področjih, npr. v zakonu.

Anton Nadrah

Dr. Adalbert Rebić, **Očenaš, molitva Gospodnja**. Izdala Krščanska sadašnjost v zbirki Metanoja (30—31). Zagreb 1973, 91 strani.

Očenaš je najlepša in vsebinsko najbogatejša molitev, kar jih poznamo. V njej se je v polnosti izrazil Kristusov molitveni duh. To je edina molitev, katero nas je naučil Kristus; vse druge so sestavili ljudje bodisi na podlagi navdihnjenega besedila (zdravamarija) ali po lastnem navdihnjenju. Očenaš ne molimo samo katoličani, ampak tudi ločeni bratje in ga zato moremo imenovati interkonfesionalna molitev. Ob njem so se pripadniki različnih ver najprej ujeli v skupnem teženju po zedinjenju, zato mu smemo reči tudi ekumenska molitev. Pri vseh dosedanjih srečanjih so očenaš skupno molili in se prepričali, da je ravno božja beseda najmočnejši temelj zedinjenja.

Kakor je očenaš najbolj pogosta molitev, tako je tudi eden tistih odlomkov v svetem pismu, katerim eksegeti posvečajo posebno pozornost. O tem priča bogata in ravnovrstna (znanstvena, duhovno-ascetična) literatura (prim. str. 88). Očenaš ne razlagajo samo v sklopu komentarjev Matejevega in Lukovega evangelija, ampak ga proučujejo tudi posebej bodisi kot celoto ali celo samo posamezne prošnje, npr. M. Dibelius, *Die dritte Bitte des Vaterunsers*; M.—E. Jacquemin, *La portée de la troisième demande du »Pater«* (prim. str. 57. 58). Takšno razpravo je napisal tudi dr. Adalbert Rebić, profesor bibličnih ved na Teološki fakulteti v Zagrebu. Zunanji povod zanjo je bil teološko-pastoralni teden za duhovnike v Zagrebu (januarja 1973), ki je bil posvečen molitvi. Knjigo ni namenil samo duhovnikom, ampak vsem vernikom, »da bi v luči novozavezne sporočila, zlasti v luči Jezusovega nauka, molivci očenaša bolje razumeli in še raje molili najlepšo molitev krščanstva« (3). Toda Rebićeva knjiga ni poljudna razlaga prošenj očenaša in ne zbirka ascetičnih meditacij posameznih prošenj, ampak temeljita znanstvena študija, zgrajena po načelih sodobne biblične znanosti.

Knjiga ima predgovor (3. 4), razpravo o redakciji in izročilu dveh oblik Gospodove molitve (5—26) in dva glavna dela. V prvem (29—60) razpreda biblično-teološko razlago prvih treh prošenj očenaša, ki so izražene v obliki želje; v drugem (61—87) pa pojasnjuje zadnje tri (štiri) prošnje Gospodove molitve. Značilno za knjigo je zgoščeno, strokovno zanesljivo in natančno izražanje s čimer pokaže, kako dobro obvlada obsežno problematiko. Pri pojasnjevanju smisla posameznih izrazov oziroma posameznih prošenj očenaša posega v miselno, oblikovno in jezikovno ozadje pogsanske, judovske in starozavezne svetopisemske literature. Skrbno in znanstveno natančno pojasnjuje pomen zlasti tistih izrazov, ki so po obliki enaki v očenašu in v judovski ali celo



v poganski verski literaturi, npr. poimenovanje Boga z imenom oče. V poganskih religijah starega Vzhoda naletimo na prepričanje, da so bogovi fizični očetje ljudi, zlasti kraljev (29, 30), zato sveto pismo stare zaveze zlepa Jahveja ne imenuje oče, da ne bo kdo mislil, da je Bog njegov naravni oče. Edino Jezus je smel Boga tako imenovati. Jezus je tudi omogočil, da ga tako morejo imenovati vsi, ki so po veri in krstu z njim združeni v eno. Samo zato, ker so v najtesnejši zvezi z Jezusom, kateremu je Bog resnično naravni oče, smejo Boga imenovati Oče (39). In če je primerjalno veroslovje odkrilo toliko sličnosti med očenašem in sočasnimi judovskimi molitvami (qaddiš, šemoneh esre<sup>h</sup>...) potem natančna primerjava samo pokaže, da je očenaš po eni strani res zasidran v nekem konkretnem religioznem občestvu, ker samo potrjuje njegovo zgodovinskost, po drugi strani pa vsebinsko in oblikovno tako presega judovske molitve, da res ne more biti človek njegov početnik. »Gospodova molitev je v nasprotju z judovskimi molitvami trezna, jedrnata, kratka. V njej se nič ne ponavlja. Izigiba se brezsmiselnega naštevanja. Vsaka beseda je premišljena in v vsaki besedi je določena teološka vsebina« (25).

Prepričljivo in znanstveno solidno je pojasnil tudi izročilo in redakcijo očenaša. Vemo, da sta dva evangelista ohranila Gospodovo molitev: Matej v daljši obliki (6, 9 b—13) in Luka v krajši (11, 2 b—4), zato se nehotе vprašamo, katera oblika je pravilna. Malo je verjetno, da bi Jezus dvakrat učil apostole to molitev. Čeprav se obliki v bistvu ujemata, se vendar v posameznih izrazih in številu prošenj (Matej jih ima sedem, Luka pet) tako razhajata, da ne moreta biti obe enako pristni. Ali nima morda krajša, Lukova, prednost pred Matejevo, ker vemo, da so izvirne kratke oblike pozneje radi pojasnjevali, dopolnjevali in s tem spreminjali ali pa sta obe enako oddaljeni od začetne oblike, ki jo je povedal Jezus? Vpoštevaajoč načela tekstne kritike Rebić pravilno sklepa, da je zaradi kračine Lukova oblika gotovo pristnejša od Matejeve, toda ker je Matej ohranil bolj pristno aramejsko dikcijo kot Luka, ki je očenaš močno prilagodil helenistični miselnosti, izraža Matejeva v bistvu isto kot Lukova, čeprav je razširjena in daljša. Matej je skrbno zapisal obliko očenaša kakor so jo razumeli in molili kristjani iz judovstva v Palestini, Luka pa tako kakor so jo poznali kristjani iz poganstva na robu Palestine. Prav v tej raznolikosti vidimo, da je bil očenaš vedno živa molitev. Čeprav se je v izročilu po obliki različno ohranila, vendar te razlike samo dokazujejo, kako močno se je ljudem prilagodila. Prošnje so izražale tako, kakor so bili sami vajeni misliti in čutiti. Obe obliki sta zakoreninjeni v prekrščanskih srenjah. V tem je tudi njuna resničnost in zgodovinska pristnost (9 sl.), pa tudi vrednost knjige, ki to spretno prikaže in s tem tudi modernega človeka prepriča o izvoru, zgodovinski resničnosti in vsebinski veličini očenaša.

Samo v dejanski zgodovinski ambient uvrščene svetopisemske pripovedi morejo pravilno odsevani »vso širino, globino in višino božje besede« (4). V tem je zajamčena njena zgodovinska resničnost, ker je zraščena z dejanskim dogajanjem v zgodovini in razgrnjena njena duhovna razsežnost, ker jo spoznavamo tako kakor se je predstavila svetu. Rebić je to z razlago očenaša odlično pokazal: dokazal je njegovo zasidranost v življenju in s tem njegovo zgodovinskost in njegovo pristno, izvirno duhovno razsežnost, ki prevzema tudi danes. Želimo samo, da bi še več svetopisemskih poročil tako podanašil in s tem nahranil duše z jedjo, ki ne mine.

Francè Rozman

Dr. Celestin Tomić, **Evandjelja djetinjstva Isusova**, biblijsko-teološke refleksije. Izdala Krščanska sadašnjost. Zagreb 1971, 135 strani.

Če odmislimo apokrifno literaturo, potem zvemo o Jezusovem poreklu, rojstvu in otroštvu največ iz prvih dveh poglavij Matejevega in Lukovega evangelija. Samo Matej in Luka sta med novozaveznimi pisatelji obsežneje popisala Jezusovo mladost. Prvi kristjani nanjo najbrž niso bili preveč pozorni. Njih so bolj prevzela Jezusova dela, zlasti njegovo trpljenje, smrt in vstajenje. Jezus je bil zanje dejstvo, zato se niso spraševali o njegovem poreklu in zgodo-

vinskosti njegove biti. Najstarejša apostolska pridiga začenja blagovest o Kristusu z nastopom Janeza Krstnika (prim. Apd 10, 37 sl.) in konča z oznanjenjem Jezusovega vstajenja in vnebohoda. Takšen je časovni razpon Petrove pridige (prim. Apd 10, 37—43). Z njo se snovno ujema najstarejši, Markov evangelij (prim. Mr 1, 3 in 16, 19). Tudi apostol Pavel ni oznanjal resnic, ki izhajajo iz dogodkov Jezusove mladosti in evangelist Janez je predstavil Jezusa kot zrelega moža. O Jezusovem življenju pred krstom in nastopom v javnosti zvezmo samo iz Matejevega in Lukovega evangelija.

Racionalistična kritika je »odkrila« v Matejevem in Lukovem poročilu o Jezusovi mladosti sledove poganskih mitoloških pripovedi in zadnja leta še »vpliv« judovske literature. Matejeve pripovedi o Jezusovi mladosti niso drugo kot judovske legende o malem Mojzesu, o očaku Jakobu, ki je moral bežati pred Labanom in Abrahamu, ki je videl čudna svetlobna telesa na nebu in sicer tako, da je Matej preprosto zamenjal ta imena z Jezusovim imenom. Matej dejansko ne opisuje Jezusove mladosti ali bolje o Jezusovem detinstvu pripoveduje tako, da je imel pred očmi judovske legende o narodnih junakih in sprti vstavljal ime Jezus. Kaj se je resnično dogajalo z Jezusom preden je nastopil v javnosti, iz Matejevih pripovedi ne moremo zvedeti. Matej ni pisal zgodovino Jezusove mladosti, ampak ga je predvsem zanimalo versko sporočilo ali nauk, ki izhaja iz dogodkov Jezusove mladosti. Zgodovinska resničnost dogodkov samih je težko spoznatna in najbrž tudi precej drugačna kakor pa jo je prikazal Matej.

Ker vsebujejo evangeljska poročila o Jezusovi mladosti temeljne resnice o Bogu, Kristusu in Mariji in so predmet številnih verskih praznikov (Gospodovo oznanjenje, božič, obrezovanje Gospodovo, razglašenje Gospodovo, svečnica) nam res ne more biti vseeno ali so dogodki na katere se vežejo te verske resnice zgodovinsko resnični ali ne. O tej problematiki je spregovoril dr. Cestlin Tomić OFMConv, profesor bibličnih ved na Teološki fakulteti v Zagrebu v knjigi *Evandjelja djetinjstva Isusova*. To je prva knjiga s takšno problematiko na slovanskem jugu. Čeprav je izšla že pred tremi leti, je prav, da jo predstavim tudi slovenski javnosti, zlasti še zato, ker postaja ta problematika v sodobni biblicistiki čedalje bolj pereča.

Knjiga je zelo složno zgrajena. Ima predgovor, uvod in dva glavna dela.

V predgovoru pojasni Tomić namen svojega pisanja. Novejša biblična kritika navaja toliko pomislekov zoper pristnost evangeljskih poročil o Jezusovi mladosti in zoper zgodovinsko resničnost dogodkov, ki izhajajo iz teh poročil, da jih ni mogoče obiti. V uvodu razčlenjuje bistvo posameznih ugovorov in omenja načela, ki jih mora vsak upoštevati, če hoče resno proučevati tako stare pripovedi kot so evangeljska poročila o Jezusovi mladosti. Najprej je treba poznati značaj ali literarno vrsto pripovedi, način pisateljevega izražanja in vrednotenje zgodovinskih dogodkov. Samo tako je mogoče razumeti, kaj je pisatelj dejansko hotel povedati z določeno pripovedjo oziroma kaj Bog po njegovih besedah razodeva. Evangelist posreduje predvsem versko sporočilo in ne gole biografske podatke o Jezusu, vendar ne tako, da njegovo pripovedovanje ne bi imelo nobene zveze z resničnostjo. Evangeljske pripovedi so versko sporočilo (kerygme), toda z resnično zgodovinsko osnovo. V tem je bistvo celotne problematike. Žal, avtor jo le nakaže, ne pa rešuje. Knjiga je bolj informativna kot samostojno obravnavanje zapletenih vprašanj o postanku posameznih pripovedi in zgodovinske resničnosti dogodkov iz Jezusove mladosti. V predgovoru sicer pove, da se ne bo spuščal v »zapletena vprašanja moderne eksegetične znanosti o resničnosti posameznih izrekov in dogodkov« (7), vendar bi knjiga veliko pridobila, če bi avtor tudi pokazal, kako so evangeljske pripovedi o Jezusovi mladosti skladne s splošno svetopisemsko tradicijo in če so naznailna literarna vrsta, rodovnik, zgodovinska pripoved, hvalnice... v svetem pismu zelo pogosta literarna oblika s katero so sveti pisatelji izražali resnico, potem so tudi tovrstne pripovedi o Jezusovi mladosti samo »eden izmed načinov pripovedovanja resničnih dogodkov« (prim. X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, 346). Tudi izrazi »dete bo iskal, da bi ga pogubil« (2, 130), »detetu streči po življenju« (2, 20) so tako pogosti v svetem pismu stare zaveze (prim. 2 Mojz 2, 15; 3 Kralj 11, 40), da zato ni mogoče ničesar reči o odvisnosti Matejevih pripovedi od judovskih midrašev, ampak gre za

ustaljene izraze, znane v svetem pismu in profani literaturi. Evangeljska poročila o Jezusovi mladosti so po obliki in dikciji biblične pripovedi in zato enako sposobne izraziti resnico kot jo izraža sveto pismo sploh. V tem je utemeljena njih zgodovinskost in zato tudi njih resničnost. Toda avtor ne razčlenjuje podrobno značaj in literarno vrsto posameznih pripovedi ampak pohiti k razlagi.

Težišče knjige je seveda v obeh glavnih delih. V prvem obravnava Jezusovo mladost po Mateju (17—59), v drugem pa po Luku (63—135). Najprej kratko označi bistvo vsakega evangelija. Oznake so povzetek znanstvenih dognanj, zato kratke, stvarne in tako zaokrožene, da pokaže, kako tudi pripovedi o Jezusovi mladosti tvorijo z evangelijima literarno in miselno enoto. Medtem ko o Lukovem poročilu o Jezusovi mladosti ne sluti posebne problematike glede zgodovinske resničnosti pripovedovanja, se pri Matejevem evangeliju in njegovem poročilu o Jezusovi mladosti, opravičeno, bolj zadržim.

Čeprav zelo skrbno povzema dognanja biblične znanosti o zgodovinskosti in značaju Matejevega evangelija, vendar njegove trditve niso vedno dovolj natančne in prepričljive. Naj navedem nekaj hib.

1. Papijevo izjavo o Matejevem avtorstvu prvega evangelija razlaga prof. Tomić preveč ozko. Papija res pravi, da je Matejev aramejski evangelij vsak »hermeneusen«<sup>4</sup> kakor ga je vedel in znal, toda v Papijevem jeziku »hermeneusen«<sup>4</sup> ne pomeni le »Matejev aramejski evangelij je vsak razumel in razlagal kakor je pač vedel in znal«<sup>4</sup> (prim. Tomić, *Evandjelja . . .*, 17), ampak prej »ga je prevajal, kakor je kdo vedel in znal«<sup>4</sup> (nem. *übersetzt habe*«, prim. M. Meinerz, *Einleitung in das NT*,<sup>5</sup> Paderborn 1950, 172), saj tako razume Papijevo izjavo večina modernih biblicistov in tako je razumelo besedo »hermeneuein«<sup>4</sup> tudi najstarejše izročilo. Marko je bil Petrov »hermeneutes«, ne v smislu, da bi sproti prevajal Petrove aramejske pridige v grščino, ampak, da je Petrovo pridigo zapisal. Če jo je zapisal, jo je moral izraziti v grščini. Zato ni bil razlagač Petrove pridige, ampak tisti, ki jo je izrazil (prevedel) v grščino. Tako tudi aramejskega Mateja niso samo razlagali, ampak predvsem prevajali. Toliko bolj gotovo, ker se je ohranil le grški prevod Matejevega evangelija, nimamo pa nobenih aramejskih razlag prvega evangelija.

2. Zgolj iz besedila Mt 1, 16 b ni mogoče reči, da je bil Jezus nadnaravno spočet razen, če zamizimo in prezremo vse druge tekstne priče, ki se izražajo kakor da bi bil Jožef Jezusov fizični oče. E. Lohmeyer navaja kar štiri vrste inahč Mt 1, 16 b (prim. Lohmeyer-Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus*,<sup>4</sup> Göttingen 1967, 6). Besedilo je preveč neenotno izpričano in zato ne vemo dobro, kaj je v resnici zapisal Matej, čeprav tudi najboljše moderne kritične izdaje nove zaveze ponatiskujejo splošno znano inahčo: »Jožefa, moža Marije, iz katere je bil rojen Jezus, ki je Kristus.« Prav bi bilo, če bi pri razlagi tako kočljive vrstice opozoril, morda v opombi, na pestrost inahč in dokazovanje o Jezusovem nadnaravnem spočetju izvajal iz Mt 1, 18—25, kar je dejansko storil tudi Matej. Vrstica 16 b je tekstno kritično in vsebinsko preveč »zagonetna«<sup>4</sup> (31), da bi mogla biti zanesljiv dokaz o Jezusovem nadnaravnem poreklu, če ne bi o tem vedeli tudi iz drugih svetopisemskih virov.

3. Mestoma pogrešamo preskromno navajanje virov. Knjiga res noče biti znanstvena razprava (5) evangeljskih poročil o Jezusovem detinstvu, vendar bi bilo pisateljevo razvijanje misli in dokazovanje še bolj prepričljivo, če bi opozoril tudi na vir, odkoder je črpal misli, na primer ko pripoveduje, čemu Matej začenja rodovnik z »biblos geneleos«<sup>4</sup> (Knjiga rodovnika) ali ko omenja apokaliptično razlago rodovnika 3-krat po 14 (prim. Tomić, *Evandjelje . . .*, 24—28 z X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Paris 1965, 57 sl.). Čeprav zelo pogosto povzema misli uglednih biblicistov (bibliografijo navaja na str. 14), vendar zelo redko natančno navede vir, odkoder povzema misli. V vsem I. delu je le šest navedkov (59), v II. precej bolj obsežnem delu pa devet (137), kar je vsekakor premalo v primeri z bogato in vsestransko izrabo literature.

Stvarno in tekoče pripovedovanje tu in tam motijo tiskarske napake, na primer: »ker so pisatelji skrbno preiskali«<sup>4</sup> (Lk 13), prav Lk 1, 3 (12); Ruta Mopkinja (29) namesto Moapkinja; Nazeraios (55), ampak Nazoraiois, toda Nazarenos itd. Sicer pa je knjiga napisana zelo pregledno. Evangeljsko besedilo je tiskano umaknjeno, da se že na pogled loči od drugega besedila. Pripovedi

so naslovljene z velikimi črkami in razčlenjene na vrstice oziroma na temeljne izraze posameznih vrstic. Ob njih se zadrži in jih razlaga. Čeprav se ustavlja pri posameznih besedah, izrazih in izrekih razlag, še daleč ni samo filološko-gramatikalna, ampak globlja, teološko utemeljena in kar je najvažnejše, dosledno svetopisemska. Prof. Tomić ne vnaša filozofskih naziranj v sveto pismo, ampak odkriva pravi smisel posameznih izjav tako, da raziskuje njihov pomen v svetopisemskem izročilu in v dejanskih življenjskih oblikah, s katerimi so bile zraščene. Zato angelov pozdrav Mariji ni navadni pozdrav, ampak kakor sledi iz njegovega soglasja z govorico svetopisemskih prerokov predvsem klic k veselju, vendar spet ne h kakršnemu koli veselju, ampak k edino resničnemu veselju, notranjemu veselju v Bogu (prim. 80. 81). Razlaga je dosledno usmerjena k bistvu. Povsod odkriva božje sporočilo, ki ga vsebujejo poročila o Jezusovi mladosti. Preko zgodovinskih dogodkov iz Jezusove mladosti nam Bog sporoča pomembne resnice, ki morejo biti tudi danes »edino zdrava in močna hrana verskemu življenju. Zato ne govorimo o ‚Jezusovi mladosti‘, ampak o ‚evangeliju Jezusove mladosti‘, s čimer poudarimo, da v njih ne gre toliko za življenjske podatke o malem Jezusu, ampak za odrešilno evangeljsko sporočilo« (prim. str. 10).

To nalogo je avtor odlično opravil. Vsa moč, vrednost in prepričljivost knjige je v razlagi evangeljskih sporočil o Jezusovi mladosti. Čeprav sem prej navedel nekaj hib, vendar te nič ne zmanjšajo vrednost knjige, posebno še zato ne, ker načelno noče reševati zapletenih introduktornih vprašanj, ampak išče v njih božje sporočilo. Če je v uvodu samo nanizal bistvo posameznih ugovorov zoper zgodovinskost evangeljskih poročil o Jezusovi mladosti in problematike nato praktično ne rešuje, je vendar to nadoknadil z razlago posameznih izjav, izrekov in odlomkov, ko jih je tako zelo plasiral v svetopisemski ambient in povezal z dejanskimi življenjskimi oblikami, da so prav tako resnične kakor je resnična zgodovina naroda, ki je vse to doživljal.

Francè Rozman



# BOGOSLOVNI VESTNIK

Leto XXXIII  
Zvezek 1-4

Ljubljana 1973

»Ephemerides theologicae« Facultatis theologicae (catholicae)  
Ljubljana, Poljanska 4. Jugoslavia.  
Director responsabilis: St. Cajnkár, Ljubljana, Resljeva 5.  
Typographia: »Jože Moškrič«, Ljubljana

»Bogoslovni vestnik« — Izdaja: Teološka fakulteta v Ljubljani, Ljubljana,  
Poljanska 4. — Ureja: Uredniški odbor. — Odgovorni uredniki: dr. Stanko  
Cajnkár, Ljubljana, Resljeva 5. — Izdaja dvakrát na leto v štirih številkah. —  
Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana.

**VSEBINA XXXIII. LETNIKA**  
(INDEX VOLUMINIS XXXIII)

**Razprave (Dissertationes):**

Grmič Vekoslav, Eksistencialno oznanjevanje (Existenzielle Verkündigung) . . . . .	263—270
Krašovec Jože, Božja in človeška svetost v Izaijevem pre-roškem svetu (Heiligkeit von Gott und Mensch in der Bot-schaft Jesajas) . . . . .	48— 60
Krašovec Jože, Sintaktična in teološka formulacija v Iz 43, 1—3 a (Syntaktische und theologische Formulierung in Jes 43, 1—3 a) . . . . .	288—295
Janežič Stanko, Anglikanizem (Anglikanismus) . . . . .	296—305
Ojnik Stanko, Namen zakonske zveze (Der Zweck der ehe-lichen Verbindung) . . . . .	40— 47
Ojnik Stanko, Verska svoboda v mednarodnem pravu (Die Glaubensfreiheit im Völkerrechte) . . . . .	280—287
Rajhman Jože, Trubarjev stik z Bullingerjem v eni dolgi predgovori (Trubar Kontakt mit Bullinger in einem langen Vorwort) . . . . .	272—279
Strle Anton, Eksistencialni pomen izvirnega greha (Exi-stenziale Bedeutung der Erbsünde) . . . . .	23— 39
Strle Anton, Problematika izvirnega greha danes (Proble-matik der Erbsünde) . . . . .	3— 22
Truhlar Franc, Problem starih patrocinijev v Sloveniji (Das Problem der alten Patrozinien in Slowenien) . . . . .	61—117

**Predavanja na teološkem tečaju v Ljubljani in Mariboru (Prae-lectiones in cursu theologico) aprila 1973:**

Fuček Ivan, Poziv u Kristu (Der Beruf in Christus) . . . . .	166—184
Merlak Ivan, Sad ljubezni za življenje sveta (Die Frucht der Liebe für das Leben der Welt) . . . . .	237—246
Steiner Štefan, Moralna teologija v luči pastoracije (Die Moraltheologie im Dienste des Hirtenamtes) . . . . .	149—165
Šef Marijan, Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFRJ v luči katoliške moralne teologije (Der ethische Kodex der Gesundheitsarbeiter der SFRJ im Lichte der katholische Moraltheologie) . . . . .	247—263
Šuštar Alojzij, Odnos med moralnim zakonom in vestjo (Das Verhältnis zwischen dem Moralgesetz und dem Gewissen) . . . . .	185—199
Valenčič Rafko, Sekularizacija in moralne vrednote (Die Säkularisation und die Moralwerte) . . . . .	215—216
Valković Marijan, Grih u biblijskoj i personalističkoj perspektivi (Die Sünde in der biblischen und personalen Perspektive) . . . . .	200—214

**Poročila in pregledi (Relationes et conspectus):**

Grebenc p. Maver, Poglavlje iz vrste stiških opatov, opat Janez Glavič 1500—1530 . . . . .	340—351
Janežič Stanko, Božji sodelavci smo . . . . .	118—123
Kongregacija za verski nauk, Izjava glede katoliškega nauka o Cerkvi zoper nekatere današnje zmote . . . . .	306—314
Steiner Štefan, Skupna zakramentalna odveza pri nas ni potrebna? . . . . .	123—130
Steiner Štefan, Priročnik za moralno teologijo . . . . .	314—339
Sorč A. — Strle A., Teilhard de Chardin o »večni ženskosti« in njegov pomen za naš čas . . . . .	130—138
Strle Anton, Desakralizacija, zgodovinskost, božje kraljestvo	351—355

**Ocene (Recensiones):**

Descamps Albert idr, Priester — Beruf im Widerstreit?, Anton Nadrah . . . . .	366—368
Feuillet A., Le mystère de l'amour divin dal la théologie johannique, Anton Nadrah . . . . .	359—363
Greeven H., J. Ratzinger, R. Schnackenburg, H.-D. Wendland, Theologie der Ehe, Anton Nadrah . . . . .	363—366
Martelet G., Resurrection, Eucharistie et genese de l'homme, Anton Strle . . . . .	356—359
Razprava o starozavjetnim otajstvima, Hilarije iz Poitiersa, Ivan Pojavnik . . . . .	143—144
Rebić Adalbert, Isusovo uskrsnuće, Francè Rozman . . . . .	140—143
Rebić Adalbert, Očenaš, molitva Gospodnja, Francè Rozman . . . . .	368—369
Sporcken P., Darf die Medizin, was sin kann?, Štefan Steiner . . . . .	144—146
Studia moralia, IX, Rafko Valenčič . . . . .	139—140
Tomić Celestin, Evandjelja djetinjstva Isusova, Francè Rozman	369—372

<b>Zapiski (Notae)</b> . . . . .	147
----------------------------------	-----



**Ocene (Recensiones):**

G. Martelet, Resurrection, Eucharistie et genèse de l'homme, Anton Strle . . . . .	356—359
A. Feuillet, Le mystère de l'amour divin dans la théologie johan- nique, Anton Nadrah . . . . .	359—363
H. Greeven, J. Ratzinger, R. Schnackenburg, H.-D. Wendland, Theologie der Ehe, Anton Nadrah . . . . .	363—366
Albert Descamps idr., Priester — Beruf im Widerstreit?, Anton Nadrah . . . . .	366—368
Dr. Adalbert Rebić, Očenaš, molitva Gospodnja, Francè Rozman	368—369
Dr. Celestin Tomić, Evandjelja djetinjstva Isusova, Francè Rozman . . . . .	369—372

Cena te dvojne številke je 40 din, za inozemstvo 50 din. — Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista »Družina« — »Bogoslovni vestnik«, Ljubljana, Cankarjevo nabrežje 3/I, čekovni račun 501-620-7-4-8247-12

Oproščeno davka na promet s proizvodi po mnenju Republiškega sekretariata za prosveto in kulturo št. 421-1/73 — 6. junija 1973

